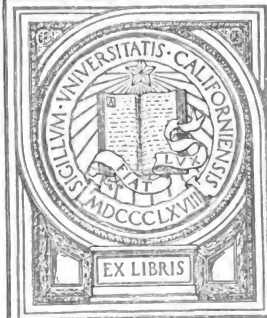
Mana

Friedrich Rudolf Lehmann

Digitized by Google

EXCHANGE


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS
ANTHROP
LIBRARY

Leipzig Staatlich-Sächsische
Forschungsinstitut für Völkerkunde
Bibliothek

Reihe I

Staatliche Forschungsinstitute in Leipzig

Institut für Völkerkunde

Erste Reihe:
Ethnographie und Ethnologie

*

Zweiter Band

Mana

Der Begriff des „außerordentlich Wirkungsvollen" bei Südseevölkern

von

Dr. Friedr. Rudolf Lehmann

1 9 2 2

Verlag von Otto Spamer in Leipzig

Staatliche Forschungsinstitute in Leipzig

Institut für Völkerkunde

Erste Reihe: Ethnographie und Ethnologie

*

Erster Band:
Dr. Hans Meyer / Die Barundi
Eine völkerkundliche Studie aus Deutsch-Ostafrika.
Leipzig 1916.

Zweiter Band:
Dr. Fr. Rudolf Lehmann / Mana
Der Begriff des „außerordentlich Wirkungsvollen" bei Südseevölkern.
Leipzig 1922.

Dritter Band:
Dr. Bruno Schindler / Das Priestertum im alten China
Im Druck.

Vierter Band:
Dr. Fritz Krause / Die Kultur der kalifornischen Indianer in ihrer Bedeutung für die Ethnologie und die nordamerikanische Völkerkunde
Leipzig 1921.

Fünfter Band:
Dr. Hans Damm / Die gymnastischen Spiele der Indonesier und Südseevölker.
Erster Teil: Die Zweikampfspiele.
Im Druck.

Zu beziehen durch den Verlag von Otto Spamer in Leipzig

Digitized by Google

Digitized by Google

Staatliche Forschungsinstitute in Leipzig

Institut für Völkerkunde

Erste Reihe: Ethnographie und Ethnologie

Zweiter Band:

M a n a

Der Begriff des „außerordentlich Wirkungsvollen"
bei Südseevölkern

von

Dr. Friedr. Rudolf Lehmann

Leipzig 1922

Digitized by Google

Mana

Der
Begriff des „außerordentlich Wirkungsvollen"
bei Südseevölkern

Von

Dr. Friedr. Rudolf Lehmann

1922
Verlag von Otto Spamer in Leipzig

Digitized by Google

EXCHANGE

Copyright 1922 by Otto Spamer, Leipzig

Druck
der Spamerschen
Buchdruckerei in Leipzig

Digitized by Google

GN471
L4
ANTHROP.
LIBRARY

Vorwort

Vorliegende Untersuchung ist in den beiden ersten Teilen eine völlig umgearbeitete und erweiterte Ausgabe meiner Dissertation „Mana. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage", die im Jahre 1915 der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig vorgelegen hat und von ihr gebilligt wurde. Der 3. Teil ist neu hinzugekommen. Die Ergebnisse der Dissertation, sowie ihre Methode brauchten nicht geändert zu werden. Auch die Besprechungen, die ihr zuteil geworden waren, hatten sich zustimmend geäußert. Es waren dies, abgesehen von verschiedenen brieflichen Mitteilungen, für die ich ebenfalls zu Dank verpflichtet bin, folgende: A. Krämer, Geographischer Literaturbericht, August 1917, S. 255; A. Titius, Theologische Literaturzeitung, 45. Jahrg., März 1920, Sp. 52; K. Beth, Deutsche Literaturzeitung, Nr. 23, Juni 1917, Sp. 727—728; P. W. Schmidt, Literarisches Zentralblatt Nr. 42, Oktober 1916, Sp. 1091—1093, der allerdings mit dem sprachlichen Teil nicht zufrieden war. Ich habe seinen Vorschlägen nunmehr Rechnung zu tragen versucht. Die von A. Krämer erwähnten Werke habe ich ebenfalls berücksichtigt. Allen Rezensenten danke ich für ihre Besprechungen.

Sodann gebührt mein Dank vor allem dem Direktor des sächsischen staatlichen Forschungsinstitutes für Völkerkunde, Herrn Universitätsprofessor Dr K. Weule in Leipzig, der mit nie ermüdendem Interesse die Weiterführung meiner Arbeit begleitet und ihre Veröffentlichung im genannten Forschungsinstitut übernommen hat. Auch Herrn Universitätsprofessor Dr H. Haas in Leipzig habe ich für manchen Rat und Hinweis zu danken.

Erst nach Abschluß des druckfertigen Manuskriptes gelangte die Abhandlung von J. Röhr über „Das Wesen des Mana" im XIV.—XV. Bande des „Anthropos", der im Juli 1921 zur Ausgabe gelangt war, in meine Hände. Ich habe diese Arbeit noch so weit wie möglich zu berücksichtigen versucht.

Auf die einschlägigen Abschnitte in den Werken von W. Schmidt, Ursprung der Gottesidee I. Münster 1912 und J. P. B. de Josselin de Jong, De waardeerings-onderscheiding van „levend" en „levenlos", etc., Leiden 1913, die sich, wenn auch unter anderen Gesichtspunkten, zum Teil mit denselben Autoren beschäftigen wie der 3. Teil dieser Abhandlung, sei hier im allgemeinen verwiesen.

Leipzig, August 1921.

Dr. Fr. Rudolf Lehmann.

M515310
Digitized by Google

Inhaltsübersicht

Einleitung. Das Problem der Untersuchung . . . . . VII—VIII
1. Teil. Die sprachliche Untersuchung . . . . . 1— 7
2. Teil. Die Untersuchung der Berichte . . . . . 8— 59
I. Mana der Menschen . . . . . 8— 38
1. Mana der Krieger . . . . . 8— 12
2. Häuptlings- und Stammesmana . . . . . 12— 27
a. Allgemeines . . . . . 12— 14
b. Mana als Häuptlingsautorität . . . . . 14— 16
c. Die Vergegenständlichung und Vererbung des Häuptlingsmana . . . . . 16— 18
d. Der Verlust des Häuptlingsmana . . . . . 19— 22
e. Das Stammesmana und das Mana der Geheimbünde . . 22— 27
3. Das Mana von Priestern und Ärzten . . . . . 27— 35
4. Mana in einzelnen Sitten und Gebräuchen . . . . . 35— 36
5. Mana in der Bedeutung „wahr“ und „richtig“ und im Wortzauber . . . . . 36— 38
II. Mana von Tieren und Dingen . . . . . 38— 53
1. Tiermana . . . . . 38— 42
2. Managegenstände aus Pflanzen, Holz und Stein . . . . . 42— 48
a. Pflanzenmana . . . . . 42— 45
b. Steinmana . . . . . 45— 48
c. Ortsmana . . . . . 49— 51
d. Waffenmana . . . . . 51— 53
III. Mana von Geistern und Göttern . . . . . 53— 49
3. Teil. Überblick über die verschiedenen Deutungen des Mana-Wortes in der neueren ethnologischen, psychologischen und religionswissenschaftlichen Literatur . . . . . 60—114
1. Die Grundlegung: R. H. Codrington und F. Max Müller . . . 60— 67
2. Der magische Präanimismus . . . . . 67— 76
3. Der dynamistische Präanimismus . . . . . 77—100
4. Der theistisch-spiritualistische Dynamismus . . . . . 100—110
a. Die urmonotheistische Hypothese . . . . . 100—103
b. Die Theorie der übersinnlichen Macht . . . . . 103—110
5. Der Standpunkt der sozialen Entwicklungspsychologie . . . . . 110—114
Anmerkungen . . . . . 115—131
Anhang 1. Analoga zu Mana in den Südseesprachen . . . . . 132—133
Anhang 2. Die Wiedergabe des griechischen Wortes *δύναμις* in einigen polynesischen Übersetzungen des Neuen Testamentes 134
Schriftenverzeichnis . . . . . 135—139
Sach-, Wörter- und Namenverzeichnis . . . . . 140—141

Digitized by Google

Einleitung

Das Problem der Untersuchung

Als der englische Missionar R. H. Codrington, der sich in der Zeit von 1863 bis 1887 auf den melanesischen Inseln aufhielt, im Jahr 1891 sein ethnographisches Hauptwerk „The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folk-Lore" veröffentlichte, ahnte er wahrscheinlich noch nicht, welche Bedeutung diesem Werk in der wissenschaftlichen Diskussion über die ältesten religiösen Vorstellungen zukommen sollte. Heute erscheint kaum eine ethnologische, religionswissenschaftliche oder theologische Abhandlung, die sich mit den Anfängen der Religion beschäftigt oder die das Wesen der Religion prinzipiell erörtert, ohne auf den Mana-Begriff, wie er vor allem durch das genannte Werk Codringtons bekannt geworden ist, bezug zu nehmen. Der Mana-Begriff hat so den Tapu-Begriff, der ja ebenfalls aus dem Südseegebiet stammt und zum terminus technicus geworden ist, an Bedeutung überholt. Fragen wir aber, auf welchen Gründen das beruht, so gerät man einigermaßen in Schwierigkeiten. Zwar ist der wissenschaftliche Wert des Werkes Codringtons als Gesamtleistung nicht zu bezweifeln und auch nicht in Frage gezogen worden, aber gerade beim Mana-Begriff, der hauptsächlich das Werk Codringtons berühmt gemacht hat, setzte im Laufe der Zeit die Kritik ein, und sie ist bis zum heutigen Tage nicht zur Ruhe gekommen. Woran lag das? Unter dem Eindruck der überragenden Autorität Codringtons wagte man zunächst nicht auszusprechen, daß seine Darstellung des Mana-Glaubens unklar ist. Aber gerade diese Unklarheit, die über dem Mana-Begriff schwebte, zog die Forschung außerordentlich an. Man suchte jedoch nicht durch Heranziehen weiterer Quellen, abgesehen von einigen linguistischen Arbeiten, diese Unklarheiten zu beseitigen, wie man hätte erwarten sollen, sondern man verblieb bei Codrington und benutzte das Mana-Wort zur Stütze für die verschiedensten Theorien über die Anfänge der religiösen und sozialen Entwicklung der Menschheit. Jeder Gelehrte fand das Seine in diesem Wort: der Anhänger der Theorie des Animismus, des Präanimismus, des Totemismus, des Machtglaubens, des Urmonotheismus usw. Auf diese Weise entstand eine außerordentlich ausgebreitete Verwendung des Mana-Wortes in der heutigen wissenschaftlichen Literatur.

Zu diesen in der Quelle selbst liegenden Gründen kommen aber auch noch zufällige Umstände, durch die das dem Werke Codringtons entnommene Mana-Wort zu einem der am meisten diskutierten Ausdrücke geworden ist. Denn Codringtons Werk erschien zu einer Zeit, die vor allem unter dem Eindruck Tylors aufs neue die Frage nach den Anfängen der Kultur und Religion mit großem Eifer untersuchte, aber schließlich immer mehr in Gegensatz zu Tylors „Animismus" geriet, den man nicht mehr als den primitivsten Ausgangspunkt der Entwicklung anerkennen

Digitized by Google

wollte. Ihm setzte man deshalb die sogenannte präanimistische Theorie entgegen. J. G. Frazer erklärte die Magie, Andrew Lang den Urmonotheismus als den Ausgangspunkt der religiösen Entwicklung. Doch findet sich bei diesen Autoren Mana noch recht spärlich erwähnt. Das wurde aber anders, als R. R. Marett auf den Plan trat und die Mana-tapu-Formel als „Minimaldefinition" der Religion von universalem Charakter proklamierte. Dadurch erst wurde der Mana-Begriff in der gegenwärtig üblichen Weise in die moderne ethnologische, völkerpsychologische und religionswissenschaftliche Forschung eingeführt. Aber zur Klarheit über diesen Begriff ist man bis jetzt noch nicht gekommen. Unsere Untersuchung, die dieses Ziel erneut aufnimmt, sucht es vor allem dadurch zu erreichen, daß sie neues Material, d. h. neue Quellen heranzieht, um unabhängig von Codrington und von jeder animistischen oder präanimistischen Theorie, sowohl sprachlich wie historisch-psychologisch die Bedeutung des Mana-Wortes festzustellen. Wir beginnen mit der sprachlichen Untersuchung.

Digitized by Google

Erſter Teil

Die ſprachliche Unterſuchung

Das zur Zeit für die Etymologie des Manawortes zur Verfügung ſtehende Material iſt noch nicht ſo beſchaffen, daß man eine philologiſch ſichere Geſchichte dieſes Wortes entwerfen könnte. Freilich ſind beſonders durch die neueren linguiſtiſchen Forſchungen von Kern, Brandes, Brandſtetter, S. H. Ray, Codrington, W. Schmidt, Finck u. a. ſowohl die verwandtſchaftlichen Zuſammenhänge der Südſeeſprachen mit dem Indoneſiſchen wie des Indoneſiſchen mit den aſiatiſchen Sprachen nicht mehr zweifelhaft[1]). Auf Grund dieſer allgemeinen Tatſachen iſt auch die Herkunft des ozeaniſchen Manawortes aus dem Indoneſiſchen anzunehmen, zumal ſich, wie es ſcheint, eine zuſammenhängende Entwicklungsreihe von Formen des Manawortes von Indoneſien bis Polyneſien verfolgen läßt. Doch bieten die Wörterbücher der ozeaniſchen Sprachen noch eine ſolche Fülle heterogener Angaben über die Bedeutung unſeres Wortes, daß man die Bedeutungsentwicklung des Mana noch nicht mit Sicherheit angeben kann. Das Wort kommt in ſo viel Bedeutungen vor, die von einander völlig abweichen und z. T. von irgendeiner Zauber- oder Machtbedeutung, wie ſie durch Codrington in die wiſſenſchaftliche Literatur übergegangen iſt, ſo weit abliegen, daß von einem etymologiſchen Zuſammenhang dieſer verſchiedenen Manaworte in den ozeaniſchen Sprachen wohl kaum die Rede ſein kann[2]). Ferner kommt hinzu, daß wir bei den ozeaniſchen Sprachen überhaupt oft auf Wortgebilde treffen, die im Wörterbuch zwar gleich ausſehen, deren verſchiedene Bedeutung man jedoch entweder gar nicht erklären kann oder deren verſchiedene Akzentuierung ſchon die verſchiedene Abſtammung erweiſt[3]).

Dieſe Schwierigkeiten machen es verſtändlich, daß die ſprachliche Unterſuchung der Bedeutung von Mana zur Zeit nur zu ungefähren Ergebniſſen führen kann. Aber auch ſie ſind mindeſtens inſofern wertvoll genug, als ſie die Codringtonſche und die ſich an dieſen Forſcher anſchließende Interpretation des Begriffes ſtark zu erſchüttern imſtande ſind. Nach Codrington iſt Mana der melaneſiſche Ausdruck für „ſpirituelle", „übernatürliche" oder „magiſche Macht" (spiritual power, supernatural power, magical power), im Sinne einer in der Welt verbreiteten Kraft, die ſich in Dingen oder Menſchen wirkſam erweiſen kann und auf beſtimmte Geiſter zurückgeht. Aber dieſer letzte Punkt iſt bei Codrington nicht klar; bisweilen erſcheint, wie neuerdings noch mit Recht Müller-Freienfels hervorhebt, Mana mit dieſen Geiſtern identiſch[4]). Die ſich an Codrington anſchließende Literatur dagegen hat in der Hauptſache Mana präanimiſtiſch verſtanden, d. h. als unperſönlich-magiſch. Über die Entwicklung dieſer Theorien in der neueren Religionswiſſenſchaft und Völkerkunde wird der dritte Teil dieſer Abhandlung berichten.

Digitized by Google

Uns kommt es zunächst darauf an, einen Überblick über die Verbreitung des Wortes Mana und über die Mannigfaltigkeit seiner Bedeutungen zu geben.

Nach den Anschauungen der modernen Sprachwissenschaft über die Verwandtschaft der indonesisch-ozeanischen Sprachen[8]), wofür W. Schmidt 1899 den Ausdruck „austronesische Sprachen" geprägt hat, ist Indonesien als das Mutterland der melanesisch-polynesischen Sprachen anzusehen. Wir können nun in der Tat von Indonesien bis nach Ostpolynesien eine bestimmte Bedeutung und etymologische Entwicklung des Manawortes verfolgen. Demnach würde das ozeanische *mana* auf die indonesische Form *mĕnang* oder *manang* zurückzuführen sein.

Wir stellen die lexikalischen Angaben über Mana gleich in übersichtlicher Form zusammen:

I. Ursprüngliche Formen.

1. Indonesien.

Malakka (Riau-Johor und Kedah): *mĕnang* — gewinnen, vermögen, erfolgreich sein; *mĕnangkan* — Sieg verleihen; *mĕmĕnangkan* — Sieg verleihen; überwältigen. Wilkinson, Malay-Engl. Dict. S. 659.

Sumba: *manang* — Gewinn.

Java: *wenang* (altjav.) — Macht; *mĕnang* (neujav.) — überwinden. Kern, Fidjitaal. S. 153. *menang* — gewinnen (Sieger sein). H. van de Wall, Maleisch-Nederlandsch. S. 182. *mânang* (malaiisch und javanisch) — gewinnen, erobern, Sieg, Eroberung. Crawfurd, Grammar and Diction. of the Malay Language, vol. II, S. 103.

Borneo: *manang* (Dajaks von Sarawak) — Medizinmann. H. Ling Roth, The natives of Sarawak and British North Borneo I, 263; II, XXI.

Madagaskar: *mana* — vorhersagen, prophezeien. Tregear, M. P. D. S. 203.

2. Melanesien.

managi — einflußreich (*gi*: Adjektivendung). Oba, Lepers' Inf., Codrington, The Melanesian Languages, S. 424. *manahi, manangi* — mit *mana* versehen. Codrington, The Melanesians S. 119, n. 1. *maneg* — „*mana*" übertragen (*g*: Verbalsuffix). Motlav, Saddle Inf. Codrington, The Melanesian Languages, S. 316.

3. Polynesien.

Mangareva: *managa* — *manega* — eine gewaltige Tat. Tregear, Mang. Dict. S. 45.

Neuseeland: *mananga* — heilige Zeremonien. Tregear, The Maori Race, S. 511.

II. Mana.

1. Melanesien.

Fidji: ein Zeichen, Vorzeichen, Wunder, Mirakel; wirksam (wie ein Heilmittel), wundertätig. Tregear, M. P. D. S. 203.

Mirakel. H. Hale, Essay at a Lexikon. United States Exploration Exped. S. 399; Fornander, The Polynesian Race I, 129, III, 226.

wundermächtig, Wunder. Kern, Fidjitaal S. 153.

[eine Salzwasserkrabbe. H. Hale, a. a. O. S. 399.]

Lifu (Loyalty-Insel): Gewalt (*mene* = *mana*). v. d. Gabelentz, Mel. Spr., S. 56.

Oba (Lepers' Inseln): Einfluß. Codrington, The Mel. Lang, S. 424.

Digitized by Google

Neue Hebriden, Banksinseln, Salomonen: „übernatürliche Macht". Codrington, The Melanesians und Coombe, Isl. of Ench. (an verschiedenen Stellen).

[Tikopia (Sta. Cruz, polynesische Enklave): Donner, Blitz. H. Hale, a. a. O. S. 314; Durrad, A Tikopia Vocab., J. P. S. XXII, S. 92.]

2. Westpolynesien.

Samoa: I. Übernatürliche Macht; übernatürliche Macht ausüben. Pratt, A Grammar and Dict. of the Samoan Language S. 246 (und S. 76).

II. 1. Übernatürliche Macht (*Na faia e ia le lalolagi i lona mana* — Er hat die Erde durch seine Macht geschaffen). — 2. Lieben, wünschen. Tregear, M. P. D. S. 203, Williams, Voc. of the Lang. of Niue, S. 65, Fornander, The Poly. Race, I, 128, III, 226.

III. 1. Göttliche Macht, übernatürliche Macht. — 2. Wunder tun. Heidler, Deutsche Sprachlehre für Samoaner, S. 198 u. 236.

3. Ostpolynesien.

Hawaii: 1. a) Übernatürliche Macht (so wie sie als Eigenschaft der Götter gilt), Machtstärke; stark, mächtig (*A i ka la i pii aku ai i ka hakuohia make, kekahi kanaka, i mea e mana ai ua kii ohia la:* am Tage, an dem sie zu einem *ohia*-Baum gingen, mußten einige Menschen sterben, um dem Idol Wirksamkeit zu verleihen). — b) Geist, Energie, Charakter. — c) Ruhm, Majestät, Intelligenz. Tregear, M. P. D. S. 203.

2. a) Übernatürliche Macht (wie sie als Attribut der Götter vorausgesetzt und geglaubt wird), Kraft, Stärke, Einfluß (in der christlichen Missionssprache Ausdruck für „göttliche Macht"). — b) Geist, Charakterstärke, offizielle Gewalt oder Autorität. — c) Ruhm, Majestät, Intelligenz. — [d) Name eines Verehrungsplatzes in einem Tempel; Name einer besonderen Klasse von Tempeln.] — e) mächtig, stark. — f) etwas verehren (als höheres Wesen), d. h. als Wesen von übernatürlicher Macht, z. B. sie verehren den Führer wie einen Gott). L. Andrews, A Dict. of the Haw. Lang. (1865) S. 382.

3. Macht, mächtig. Olelo Hoakaka usw., S. 95.

4. Übernatürliche Macht (als Attribut der Götter), Ruhm, Macht, Intelligenz, Energie, Verehrung. Fornander, The Polyn. Race I, S. 128; III, S. 225.

[5. Ein Mund voll Nahrung. Tregear, M. P. D. S. 210.]

Paumotu: Fähig sein, können, vermögen. Tregear, M. P. D. S. 203; J. P. S. III, S. 120.

Rarotonga: a) Macht, Autorität, z. B. *E te aronga mamaata ra, te mana ra ia i runga i to ratou*: diejenigen, die groß sind, üben Autorität über sie aus.

b) Übernatürliche Macht (z. B. *ko taua mana nei nona, ko tona ia atua*: seine Macht ist die Macht eines Gottes).

c) Geschickt, Geschicklichkeit (z. B. *Na te mana o Manii kake mai ei:* wer hat die Geschicklichkeit Maniis, das zu versuchen?). Tregear, M. P. S. S. 203.

Tahiti: a) Macht, Stärke, Einfluß, machtvoll sein, Ehre (z. B. *te tura e mana tei mua ia i tona mata*: Ruhm und Ehre umgeben ihn).

b) Mächtig, einflußreich. Tregear, M. P. D. S. 203. — Macht, mächtig, Ruhm, herrschen. W. von Humboldt, in Buschmann, Iles Marquises S. 109.

Digitized by Google

— Stärke, Macht, Einfluß. Fornander, Polynesian Race I, S. 129; III, III, S. 226.

Marqueſas: Macht, Herrſchaft, Gottheit (z. B. Rongo iſt geſchmückt mit fürſtlichem Reichtum und mit Macht), ſtark (nur von Göttern geſagt). Tregear, M. P. D. S. 203; Paumotuan. Dict., J. P. S. III, S. 120. — Hand. Buſchmann, Iles Marquises S. 73.

Mangareva: a) machtvoll, mächtig, Macht (z. B. *Homai ta te pupuna kia na e tutururu mana:* Sein Großvater gab ihm einen [zauber-]kräftigen Stab); b) Daſein, ſein; c) mirakulös; d) Herausforderung; e) Divination [Weisſagung]; Tregear, M. P. D. S. 203; [f] ſchließen, ſich ſelbſt ſchließen (z. B. die Wunde hat ſich ſelbſt geſchloſſen); g) ein Wurfſtein, der in einem Spiel gebraucht wird, das einem Hüpfſpiel ähnlich iſt; h) eine höhere Karte von derſelben Sorte in der Hand haben.] Tregear, A Dict. of Mangareva S. 45.

Neuſeeland: 1. a) Autorität, Einfluß, Preſtige; b) übernatürliche Macht, göttliche Autorität; Eigenſchaften haben, die gewöhnliche Perſonen oder Dinge nicht beſitzen (z. B. *he taiaha mana*: ein mächtiges *taiaha* [hölzernes Schwert], das ſo erſtaunliche Taten vollbracht hat, als ob es eine ihm eigene Heiligkeit und Kraft beſäße); c) wirkſam, wirkend (z. B. *he kupu mana tana kupu:* ein mächtiges Wort iſt ſein Wort). Tregear, M. P. D. S. 203.

2. Macht, Autorität, Heiligkeit, Glück. Dittmer, Te Tohunga (Worttabelle).

3. Macht. Kern, Fidjitaal S. 153.

4. a) Erfüllen (*ka mana taku kupu i au*: ich will mein Verſprechen erfüllen); b) mächtig (*he karakia mana:* ein mächtiger Zauber); c) wirkſam (*he kupu mana tana kupu:* ein wirkſames Wort iſt ſein Wort); d) gewährt (*ekore to tono e wakamana:* dein Geſuch wird gewährt werden); e) unterſtützen (*manawai e mana ai tau kupu:* wer wird dich unterſtützen, damit dein Wort wirkſam iſt?). John White, Lectures on Maori Customs etc., in A. Baſtian, Heilige Sage der Polyneſier S. 196—197.

III. Kauſativum von *mana*.

1. Weſtpolyneſien.

Tonga: *faka-mana* — Einſchüchterung, Schrecken. Tregear, M. P. D. S. 203.

Samoa: *fa'a-mana* — außerordentliche Macht oder Kraft zeigen (z. B. beim Heilen). — *fa'a-manta-mana* — einen Zufall oder Unglücksfall übernatürlichen Mächten zuſchreiben. Tregear, M. P. D. S. 203.

2. Oſtpolyneſien:

Hawaii: *hoomana* — Macht beilegen, anbeten, verehren. Humboldt-Buſchmann, Kawiſprache Bd. III, S. 482 u. 999. — *hoo-mana:* verehren, achten, Anbetung. Tregear, M. P. D. S. 203. — *hoo-mana-mana*: magiſche Anrufungen gebrauchen. Fornander, The Polyn. Race III, S. 226.

Mangareva: *aka-mana*: mit Macht verſehen, etwas kräftig machen, einer Perſon Autorität verleihen. Tregear, M. P. D. S. 203; Mangareva Dict. S. 45. — *aka-mana-mana*: prophezeien, weisſagen. Tregear, Mangareva Dict. S. 45.

Digitized by Google

Paumotu: *faka-mana*: ehren. — *haka-mana*: sanktionieren. Tregear, M. P. D. S. 203; J. P. S. III, S. 121.

Tahiti: *haa-mana*: ermächtigen, mächtig machen, autorisieren. Tregear, M. P. D, S. 203.

Neuseeland: *whaka-mana*: a) Wirksamkeit verleihen; b) anerkennen; c) einer Sache Kraft geben. Tregear, M. P. D. S. 203. — Befehle oder Entscheidungen unbedingt befolgen. White bei Bastian, Heilige Sage S. 178. — *whaka-manamana*: a) sich freuen, frohlocken; b) stolz, eingebildet. Tregear, M. P. D. S. 203. Williams, Dict. of the Language of New Zealand S. 73. — *whaka-manang-ia*: mächtig gemacht. Kern, Fidjitaal S. 153.

IV. Komposita von Mana (?).

1. Westpolynesien.

Samoa: *mana-matua*: die übernatürliche Macht eines Vaters, der über sein ungehorsames Kind einen Fluch ausspricht. Tregear, M. P. D. S. 203.

2. Ostpolynesien.

Mangareva: *manaraga*: Kraft, Macht, Allmacht. Tregear, Mangareva Dict. S. 45.

Tahiti: *te tomana*: der Kommandant. Voc. Tahitien-Franç. S. 9.

V. Dialektische Verschiedenheiten.

Loyaltygruppe: Lifu. *mene* = *mana*; *a* und *e* wechseln oft in der Mitte und am Ende des Wortes; vgl. *shawe-shewe* (verbieten), *kapa* — *kepe* (aufnehmen, haben). v. d. Gabelentz II, S. 58. — Mare (Nengone): *nene* = *mana*, Einfluß übernatürlicher Art. Codrington, Melan. Lang. S. 481; *m* und *n* wechseln ebenfalls, allerdings seltener (vgl. *nanu* — *manu*, Vogel). Codrington, Melan. Lang. S. 213 und S. 198.

Efate: *maga* (*maka*) = *mana*. Über die Vertauschung von *g*, *k* und *n* vgl. Macdonald, The Asiatic Origin of the Oceanic Languages S. XI.

VI. Nicht leicht ist zur Zeit die Frage zu beantworten, ob mit *mana* die ebenfalls austronesischen Wortformen *manava*, *manawa*: „Atem, atmen, Gefühl", und *manatu*, *manaku*: „denken, lieben", einschließlich ihrer Ableitungen und dialektischen Veränderungen zusammenhängen. Nach M. Müller[6]), Fornander[7]), Tregear[8]) und White[9]) z. B. ist das der Fall. Doch da diese Zusammenhänge zweifelhaft und jedenfalls für unsere Untersuchungen belanglos sind, ist von der Aufnahme dieser Wörtergruppen in der vorliegenden Abhandlung abgesehen worden. Röhr jedoch legt in seiner letzten Abhandlung über „Das Wesen des Mana" auf diese Zusammenhänge, die ihm außer Zweifel stehen, den größten Wert. Er gewinnt daraus wie aus gewissen Analogien zum *mana* die Garantie, daß *mana* etwas Psychisches sei. Doch scheinen mir die konkreten Anwendungsbeispiele für *mana* aus den Quellen diese Deutung nicht zu bestätigen und das philologische Material noch zu wenig hierfür gesichert zu sein[10]).

Erst recht müssen die Manaworte der Papuasprachen aus sprachgeschichtlichen Gesichtspunkten ausscheiden, da diese Sprachen nicht mit den übrigen ozeanischen

Digitized by Google

verwandt sind. Die Bedeutungen dieser papuanischen Manaworte haben überdies nichts mit dem Melanesisch-Polynesischen gemein.

Auch nach diesen Ausscheidungen bleibt noch genug des Problematischen übrig. In welcher Beziehung steht z. B. die Bedeutung „herausfordern" oder „schließen" oder „Divination" oder (die für Tonga schon von Mariner 1818 angegebene Bedeutung) „Donner" und „Blitz" mit dem Manawort in der Bedeutung „Macht, mächtig"[11])? Wir müssen also mindestens mit weitgehenden Bedeutungsverschiebungen rechnen, wenn man an einem etymologischen Zusammenhang dieser Worte festhalten will. Diese Untersuchungen sind aber für die Südseesprachen bei weitem noch nicht abgeschlossen. Für einzelne sprachlich genauer erforschte Gebiete können wir allerdings den Vorgang wirklicher Bedeutungsverschiebung eines ursprünglich mehreren Sprachgruppen gemeinsamen Wortes bei der dialektischen Differenzierung erkennen. Die Untersuchungen Parkinsons[12]) über die Neulauenburgsprache zeigen uns, wie einige gleiche oder ähnliche Wörter in der selbständigen Entwicklung der Dialekte von Neulauenburg und der Gazellehalbinsel sich aus einem wahrscheinlich ursprünglich gleichen Sinn nach und nach in ihren Bedeutungen immer mehr voneinander entfernten. So bedeutet auf Neulauenburg das Wort *vinun* „zehn Mann", auf der Gazellehalbinsel „zehn" (im allgemeinen).

Selbst von Ortschaft zu Ortschaft kommen solche Bedeutungsverschiebungen vor[13]). Codrington berichtet, daß auf der Insel Mota der Banksinseln das Wort *tamaniu* „Ähnlichkeit", auf dem etwas südlicher gelegenen Aurora der Neuhebriden dagegen „Seele" bezeichnet[14]). Crawfurd erwähnt solche Bedeutungsverschiebungen auch von ursprünglichen Sanskritworten bei ihrer Aufnahme in die indonesischen Sprachen in seiner Grammatik und in seinem Wörterbuch der malaiischen Sprache (I, S. CXVII).

Derartige Übergänge zwischen Sprachgruppen, die sich im Lauf ihrer Geschichte immer mehr voneinander entfernt haben, lassen sich auch für das östliche Melanesien und das westliche Polynesien feststellen. W. Schmidt will im Anschluß an die schon oben erwähnten Forscher auf Grund derartiger Beobachtungen in seiner Abhandlung über das Verhältnis der melanesischen zu den polynesischen Sprachen[15]) den Nachweis bringen, daß die Sprachen der südlichen Salomonen und der Fidschiinseln die Überleitung von den melanesischen zu den polynesischen bilden. Die Gründe, die die neuere Sprachforschung zu dieser Auffassung veranlaßt haben, brauchen hier nicht genauer dargelegt werden.

Überblicken wir die lexikalischen Übersichten, um nunmehr nach der Grundbedeutung des Manawortes zu fragen, so scheint die Bedeutung „wirksam" oder „fähig sein" oder „können", sei es adjektivisch, verbal oder substantivisch, den meisten Bedeutungsformen zugrunde zu liegen. Aber wie die weiteren Bedeutungen „Wunder übernatürliche Macht, göttliche Macht, Autorität, Herrschaft" usw. zeigen, handelt es sich meistenteils nicht um eine beliebige oder gewöhnliche Wirksamkeit, sondern um eine Wirksamkeit außergewöhnlicher Art, d. h. um ein besonderes potenziertes Können.

Auf Grund des Vergleichs von *mana* mit neuseeländischen Wörtern, wie *hau* und *mauri*, kommt Röhr im engsten Anschluß an die Angaben Elsdon Bests sowie durch Einbeziehung der an *mana* anklingenden Formen, wie *manava*, *manaku* usw., die denken, fühlen, wünschen u. ä. bedeuten, zu dem Ergebnis, daß „verglichen mit vielen anderen Worten der Manabegriff ein verhältnismäßig deutliches Zentrum habe, nämlich Seelenkraft mit allen möglichen Funktionen"[16]).

Digitized by Google

Selbst wenn auch die Annahme der Verwandtschaft aller dieser von Röhr angeführten Manaformen zu Recht bestünde, woran ich zuerst ebenfalls geglaubt hatte und worin ich nun von Röhr gegen W. Schmidt in Schutz genommen werde, so würde doch die von Röhr daraus abgeleitete Grundbedeutung des *mana* viel zu speziell sein und sich bei der Analyse der von den Quellen gebotenen Beispiele nur in einigen Fällen aufrechterhalten lassen. Ebenso schwierig oder gar unmöglich würde es sein, von der von Röhr angenommenen Grundbedeutung aus die verschiedenen Bedeutungsformen des Wortes *mana* selbst, wie „wirksam" und „fähig sein", die oft in ganz unpersönlichem, also nichtpsychischem Sinne gebraucht werden, zu erklären, es sei denn, daß man eine erhebliche Verblassung der ursprünglichen Bedeutung annehme. Außerdem steht die von mir schon in meiner Dissertation entwickelte Grundbedeutung völlig im Einklang mit der von W. Schmidt zuerst erwähnten etymologischen Herleitung des Wortes aus dem indonesischen Sprachgebiet[17]), während das von der Theorie Röhrs wohl kaum gesagt werden kann. Zwar sucht sie auch Röhr mit, wie er meint, analogen Vorstellungen aus Indonesien zu begründen, z. B. mit dem *tondi*-Begriff[18]), doch hat das mit der etymologischen Frage nichts zu tun. Wie sich aber auch aus anderen hierfür in Frage kommenden sprachgeschichtlich analogen Fällen ergibt, ist bei dem Übergang der indonesischen Urform von *mana: „manang"* ins Melanesisch-Polynesische die Endsilbe *„ng"* abgefallen[19]). „Die übereinstimmende Bedeutung" der indonesischen Mutterformen des ozeanischen Manawortes ist, wie es W. Schmidt zusammenfaßt, „überall die einer überlegenen und deshalb siegenden Kraft ganz allgemeiner und durchaus nicht spezifisch ‚mystischer', zauberhafter Natur." Die „Seelisches" bedeutenden Wörter, wie *manawa* usw., werden demgegenüber wohl als selbständige Wörter zu betrachten sein, was für andere Fälle, wie z. B. *manalalo* (Hawaii), auch Krämer gewiß mit Recht bemerkt[20]).

Digitized by Google

Zweiter Teil

Die Untersuchung der Berichte

I. Mana der Menschen (Mana tangata)

1. Mana der Krieger

Wegen der Beschaffenheit des vorhandenen Quellenmaterials empfiehlt es sich, Polynesien, und zwar in der Hauptsache Neuseeland, in den Mittelpunkt der gesamten Untersuchung zu stellen. Für Neuseeland ist ein reiches und ausgezeichnetes Urkundenmaterial vorhanden, das teilweise auch in der Sprache der Eingebornen vorliegt, so daß man hier den Sprachgebrauch des Manawortes am ehesten feststellen kann, zumal sich in dieser Literatur mehrere in englischer und deutscher Sprache aus Neuseeland stammende Abhandlungen und Exkurse über mana finden, die schon längst vor Codrington erschienen waren. Das setzt uns außerdem in den Stand, die in Frage kommenden Tatsachen völlig unabhängig von Codringtons Anschauungen erneut zu prüfen. Ob und wie weit wir freilich damit zugleich auch auf die Urbedeutung von mana treffen, ist eine andere Frage, denn Polynesien blickt auch in sprachlicher Beziehung auf eine lange Entwicklung zurück. Trotz alledem kann hier Altes sehr wohl bewahrt worden sein. Bemerkt doch auch Codrington, daß sich Polynesien gegenüber Melanesien dadurch auszeichne, daß in Polynesien eine geschichtliche Tradition zu finden sei, in Melanesien dagegen die Erinnerung an die Vergangenheit schnell verschwinde[1]).

Den gewaltigsten Einschnitt in der Geschichte des Maorivolkes bildet im vorigen Jahrhundert der sogenannte Maorikrieg. Es war der letzte, in die sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts fallende große Versuch, sich der europäischen Herrschaft zu erwehren. Nur mit schwerer Mühe gelang es den Engländern, sich in diesem Kampfe zu behaupten. Als sie im Jahr 1865 dem Frieden in diesem ihnen immer verhaßter werdenden Kampfe nahegekommen zu sein glaubten, loderte er in einer bisher noch nicht erreichten hartnäckigen und grausamen Weise auf Seiten der Maori von neuem auf. Den schon ermatteten Eingebornen hatte eine religiöse Bewegung wieder neue Kriegswut eingejagt. Das war die Bewegung der Hau-hau, deren Führer die Entfernung der Europäer aus der Heimat als göttlichen Befehl erklärten. Diese national-religiöse Bewegung beruhte auf einer Verbindung der alten Maorireligion mit alttestamentlichen Vorstellungen[2]).

Einer der furchtbarsten Helden in diesem Kampfe war Te Kooti, gleich gefürchtet von den Eingebornen wie von den Europäern[3]). Vier Jahre lang war der kühne und tapfere Maorikrieger die Seele des Widerstandes gegen die Engländer. Seine beispiellosen Erfolge verbreiteten im ganzen Lande Schrecken, warben ihm aber auch

Digitized by Google

immer aufs neue aus den verschiedenen Stämmen Gefolgsleute. Schließlich konnten ihn die Engländer unter gewaltigen Anstrengungen aus dem Kampfgebiet abdrängen und isolieren. So ist er unbesiegt geblieben und im Jahr 1883 schließlich noch begnadigt worden.

Dieser Te Kooti ist der Typus eines mächtigen, gewaltigen (d. h. mana) Maorikriegers, eines toa taua mana in der Sprache der Eingebornen, und alles, was von ihm an Heldentaten berichtet wird, nötigt den Maori zu dem Urteil: „Te Kooti he mana tangata“ (Te Kooti ist ein Mann von [unvergleichlicher, außerordentlicher] Stärke)[4]).

„Die Autorität dieses Mannes“, bemerkt Gudgeon, „war die natürliche Folge seines persönlichen mana, ein Wort, das wir in diesem Falle mit ‚herrliche Kühnheit‘ (magnificent audacity), als dem einzigen englischen Äquivalent übersetzen müssen. Er zögerte nie auch nur einen Augenblick, seinen eignen Stamm oder seine Verwandten[5]) zu vernichten, und als er seinen mörderischen Überfall an der Poverty Bay machte (am 9. November 1868)[6]), erschlug er ebensoviel Maori wie Europäer[7]); nicht etwa, als ob die ersteren ihm ein besonderes Unrecht getan hätten, sondern er wurde nur aus der Tatsache zum Morden getrieben, daß er den Charakter der Rasse, der er zugehörte, kannte. Sein Ziel war wahrscheinlich zweifach, erstens alle die Mitglieder seines eignen Stammes, die höheren Ranges als er selbst waren, zu entfernen; zweitens fühlte er, daß er, um sich Macht und Ansehen zu sichern, Schrecken in die Herzen seiner Gefolgsmannen bringen müßte. Durch unbarmherziges Morden in seinem eignen Volke erreichte er dies Ziel“[8]).

Ein solcher Manakrieger ist also ein Mann, der bereit ist, das Tollste zu wagen, was unter gewöhnlichen Umständen und nach menschlicher Berechnung fehlschlagen müßte, dem es aber glückt. Nur im Erfolg liegt der Beweis seiner außerordentlichen Kraft[9]). Der Maori zieht jedoch daraus den Schluß, daß ein solcher Krieger, da sein Mut und seine Kraft für übermenschlich gelten, ein besonders auserlesener und beschützter Mensch, ein Liebling der Götter sei[10]). Te Kooti war auch selbst dieser Meinung: ihn erfüllte das hohe Bewußtsein, ein Werkzeug in der Hand der Vorsehung zu sein, deren Anweisung er lediglich auszuführen behauptete[11]).

Ein besonderes Hervortreten bestimmter Eigenschaften physischer, moralischer oder intellektueller Art scheint also nötig zu sein, damit in den Augen der Maori ein toa ein „mana toa“ ist. Im einzelnen betrachtet, muß ein solcher Krieger vor allen Dingen großes Geschick besitzen, mit den Waffen umzugehen, muß einen Kriegertrupp führen und Kampfpläne ausdenken können, und er muß sich vor allen Dingen siegreich zeigen. Dann wird er jene „magnetische Kraft“ oder jenen „magischen Einfluß“ besitzen, der im Glauben der Eingebornen als eine Gabe des Himmels für alle großen Männer gilt, eine Gabe, die mit diesen Männern geboren wird, durch keinen den Menschen bekannten Prozeß erworben werden kann[12]) und gewissen Männern und Frauen[13]) außerordentliche Gewalt über ihre Genossen gibt[14]). Nach Gudgeon sagt man von einem Menschen, er habe mana, wenn er Genie, Kühnheit und besonderes Glück hat.

„Denn das sind die Kennzeichen des mana. Und so lange er diese Gaben festhalten kann“, fährt Gudgeon fort, „wird er als ein Mann angesehen, der weit über der gewöhnlichen Menge steht und den man nicht leicht beleidigt. In der Tat, solche Männer wurden im Licht der Götter geschaut, gegen die anzukämpfen für gewöhnliche Sterbliche hoffnungslos war, selbst zehn gegen einen. Mana dieser Art wurde von dem Stamm, zu dem der glückliche Mann gehörte, sehr hoch geschätzt, um so mehr, als im Kriege das Manaelement sehr sichtbar war und unverändert zum Besten des Stammes verwandt wurde. — Ich möchte aber nicht, daß daraus gefolgert würde, Menschen, die diese Art mana besäßen, wären sehr zahl-

Digitized by Google

reich unter den Maori. Das ist nicht der Fall [14]). Auch auf sie kann man das Sprichwort anwenden: ‚He kotuku rerenga tahi.' (Der eine Flug des weißen Kranichs; d. h. nur so selten im Leben zu sehen wie ein weißer Kranich.)" [15])

Und so nahm auch der tapferste Krieger, nach dem Berichte Gudgeons, bevor er gegen einen derartigen Feind ins Feld zog, feierlich von seinen Verwandten Abschied und murmelte dabei etwa die Worte vor sich hin: „Hei kona te ao-marama" (Leb' wohl, du Welt des Lichtes!) [17]).

Ein solcher mana toa konnte aus den niedersten Volksschichten erstehen [18]). So schwang sich noch in der jüngsten Zeit der Geschichte der Maori Te Mau-Paraoa (am Ende des 19. Jahrhunderts), obwohl dunkler Herkunft — er soll Sklave gewesen sein — zum Stammeshäuptling des Nga-Puhi-Bundes unter Pomare und Kawiti empor. Er erhielt, als die Lehre der Missionare die Maori so weit ergriffen hatte, daß sie den schon fast 50 Jahre währenden Kriegszustand zwischen den einzelnen Stämmen verabscheuen lernten, von Pomare mit etwa 130 anderen Sklaven aus Stämmen der Ostküste die Freiheit. Sie fuhren nun auch in fünf Booten nach der Heimat ab. Auf dieser Fahrt benahmen sich die Freigelassenen jedoch wie eine aus dem Gefängnis entsprungene Räuberbande, so daß sie mit den Ngati-Maru auf Great Barrier Island in einen heftigen Kampf gerieten. Obwohl die Ngati-Maru noch durch den berühmten Häuptling des Coromandel-Gebietes (Nordostküste der Insel) und dessen Krieger verstärkt worden waren, nahm die Schar Te Mau-Paraoas im unbedingten Vertrauen zum mana ihres Führers gleichwohl den Kampf auf. Freilich blieben auf der Seite Te Mau-Paraoas nach dem Kampfe nur fünfzehn Mann übrig, die aber verwegen genug waren, sich mit dem Häuptling des Nachts auf die benachbarte kleinere Insel und von da mit Hilfe eines Walfischfängers nach der Bay of Island zu retten [20]).

Auch der irische Abenteurer, der später zum Judge ernannte Edward Maning [21]), beschreibt in ähnlicher Weise „einen Durchschnitts-Maori-Raufbold aus der guten alten Zeit des Faustrechts, wo Kraft und kühner Mut die einzigen Eigenschaften waren, die einem Menschen Achtung und Respekt verschafften, weil noch kein europäisches Regiment die Insel beherrschte." Maning schildert in seiner lebhaften Weise einen solchen Raufbold als „einen kugelköpfigen, finsterblickenden, bogenbeinigen, breitschultrigen, herkulischen Wilden", als einen Menschen, „dessen mana in voller Kraft war, da er niemals eine Niederlage erlitten hatte" [22]). Wenn die fleißige Materialsammlerin Florence Coombe erwähnt, es sei in Gaua (Banksinseln) nichts Ungewöhnliches, daß sich dort ein Mörder trotz der Gefahr, von der Vergeltung ereilt zu werden, seiner Totschlägerei mit den Worten rühmt: „Das habe ich vollbracht!", um in den Ruf mächtigen manas zu gelangen [23]), so ist das nichts anderes, als was wir eben von Maning gehört haben. Noch heute bildet z. B. in Bugotu auf den Salomonen die Reihe der durch die Schädeljägerei erworbenen Schädel den Beweis für das mana eines großen Mannes [24]).

Solches Heldentum konnte auch die Grundlage eines dauernden Häuptlingstums werden [25]). Das läßt sich gut an dem Schicksal des Kriegers Tu-whaka-iri-ora der Ngati-Porou verfolgen. Er ist einer der großen toa taua der Maori. Durch eigne Tüchtigkeit stieg er zu Macht und Ansehen empor, obwohl auch er gewöhnlicher Herkunft war und sich dabei auf keinen Stamm stützen konnte. Aber er hatte in allen seinen Unternehmungen Erfolg, so daß er einige Jahre vor seinem Tod an-

Digitized by Google

erkannter Häuptling der zahlreichen Familien der Ngati-Porou war. „Sein mana (= Autorität, Herrschaft), so heißt es, erstreckte sich von Opotiki in der Bay of Plenty bis zur Poverty Bay im Süden, und bis zu diesem Tage stammen die Häuptlinge der Ngati-Porou in irgendeinem Grade von seinem ältesten Sohne ab [26])."

In Melanesien treffen wir auf ähnliche Verhältnisse. Codrington berichtet z. B. von Takua von Boli auf Florida ebenfalls den Aufstieg eines überdies noch stammfremden Kriegers zum Häuptling eines Stammes. Die Berühmtheit und der Einfluß dieses Kriegers beruhten auf seinem Hauptanteil an einem Siege, den das Volk von Ta na ihu auf Florida über eine feindliche Konföderation davontrug. Das begründete Takuas Ruf, mana zu besitzen [27]).

Durch eine Schar besonders ergebener Krieger sucht dann oft ein solcher Häuptling seinen im Krieg gewonnenen Einfluß auch für die Friedenszeiten aufrechtzuerhalten und weiter auszudehnen. Er legt z. B. jemandem eine Geldstrafe auf, und diese wird bezahlt, weil man fest glaubt, ein solcher Mann könne Unglück und Krankheit über diejenigen bringen, die ihm Widerstand zu leisten versuchen [28]).

Mythus und Legende ranken sich leicht um den Helden. Das liegt in der Natur der Sache. So erzählte man sich unter den Maori von dem im Jahr 1840 gestorbenen Tuaropaki (eines toa der Ngati-Paoa), er habe über einen breiten Strom zu springen vermocht, ohne das entgegengesetzte Ufer zu berühren. Er habe nämlich mitten in der Luft umdrehen und zum Ausgangspunkt zurückkehren können. „Die Maori glaubten zweifellos diese merkwürdige Geschichte," so fügt Gudgeon hinzu, „denn sie meinten, daß einem Menschen vom mana eines Tuaropaki nichts unmöglich sein konnte" [29]).

Wir sahen, welche wichtige Rolle der Erfolg beim Begriff eines mana toa taua spielte, denn der Erfolg ist der Erkenntnisgrund des mana. Den Realgrund bilden die besonderen, in außerordentlichem Maße hervortretenden individuellen Fähigkeiten des betreffenden Menschen [30]). Bleibt nun aber der Erfolg einmal aus, so ist dies Ereignis für das Denken der Maori ein Zeichen, daß der Mensch, der erst mana war, es nun nicht mehr ist. Wenn ein Mensch seine bisher bewiesenen außerordentlichen Fähigkeiten verliert, so bedeutet das für den Maori Verlust des mana. Die Berichte heben diese Möglichkeit des Verlustes sehr nachdrücklich hervor.

So lesen wir bei Edward Maning: „Erwiesen wird das mana eines Kriegers durch anhaltenden Erfolg im Kriege. Es streift etwas an das Übernatürliche, aber doch nicht viel. Das Wort ‚Glück' [‚Der hat Schwein'] möchte ihm in der Bedeutung nahekommen, wenn dieser Ausdruck nicht wieder ein wenig zu schwach wäre. Das Kriegermana ist nur eben ein wenig mehr als unser ‚Glück'. Eine ernste Niederlage — und es wäre schrecklich erschüttert! Zwei oder drei solcher Niederlagen nacheinander — und man würde daraus folgern, daß es dahin ist. Was man aber erwartet, ehe es einen Krieger verläßt, ist das Eintreten irgendeines übernatürlich-verhängnisvollen Ereignisses, wie etwa einst vor dem Tode eines Julius Cäsar, eines Marcus Antonius oder eines Brutus!" [31])

Die Gründe des Manaverlustes können natürlich verschiedenster Art sein. Alter, Tod oder Besiegtwerden im Kampfe, rituelle Versehen, Mangel an Entschlossenheit usw. sind hauptsächlich zu nennen, Vorfälle also, die wirklich oder nach dem Glauben der Eingebornen auf die Tatkraft eines Menschen lähmend einwirken. Selbstverständlich führt Gefangenschaft neben dem gänzlichen Verluste des sozialen Ranges ebenfalls den Verlust des mana herbei [32]) (mana = moral force). Ein ranga-

Digitized by Google

tira oder Häuptling erleidet deshalb lieber den Tod, als daß er sich gefangennehmen läßt.

Ein rituelles Versehen war der Grund des völligen Verlustes an mana, ja sogar des Todes des tapfersten Helden der Ngati-Tama von Poutama (Nordküste von Taranaki), Tipoki mit Namen. Er fiel einst im Kampfe, weil seine Lieblingsenkelin ein Speisetapu, das er erst aufgestellt, während seiner Abwesenheit gebrochen hatte [33]).

Aber auch die Übung von Nachsicht und Geduld ist für den Maori ein Zeichen, daß das mana verloren worden ist, denn die Maori sehen in der Ausübung von Geduld und Nachsicht nur ein Zeichen von Schwäche [34]). Diese Anschauung der Eingebornen bekamen auch die Engländer zu spüren, als der General Cameron im großen Maorikriege des vorigen Jahrhunderts wegen der schwankenden Haltung der englischen Regierung den Kampf mit Zaudern und Nachsicht führen mußte. Damit schwand das Prestige der Engländer, bis eine kräftige Kriegführung das mana der Feinde in den Augen der Maori wieder hob [35]).

Die ausgebildetere Theologie der Maori — so möchte man wenigstens die von Gudgeon im folgenden Beispiel angenommene Systematik nennen — führt den Verlust an Mana auf eine Beleidigung der Götter zurück, ausgeübt durch einen Akt der Insubordination gegenüber ihren menschlichen Inkorporationen, den Häuptlingen. Wir lesen in dieser Beziehung wie folgt:

„Ein großer toa oder unleugbar tapferer Mann kann gelegentlich von der Furcht gepackt werden, wenn er im Begriff ist, sich in die Schlacht zu stürzen oder, was noch schlimmer ist, wenn er angegriffen wird. Diese Geistesverfassung ist unter dem Namen hauhau aitu bekannt. Dabei pflegt, gemäß der mir von einem alten Krieger gegebenen Beschreibung, der Erschütterte kalt zu werden, wie ein Blatt zu zittern und teilweise blind zu werden (to become partly blind). Die Kur war in solchen Fällen einfach, da die Krankheit durch die Tatsache verursacht war, daß der Leidende in irgendwelcher Weise das mana des Erstgeborenen oder ariki seiner Familie sich angemaßt hatte. War das der Fall, so konnte er nur dadurch wieder genesen, daß er sich dem ariki unterwarf. Zu diesem Zwecke ließ der ariki den Leidenden zwischen seinen Beinen hindurchkriechen. Durch dieses einfache Auskunftsmittel belebte sich der Mut des zitternden Clangenossen von neuem. Die Hauptsache, die in solchen Fällen anerkannt werden mußte, war, daß es einen Akt der Unterordnung unter den ariki erforderte, um den Mut (des Kriegers) wieder zu beleben, der ganz und gar von dem mana dieses Mannes (des Häuptlings) und seiner Götter abgeleitet worden war, war doch der Mut durch Aufgeblasenheit von seiten eines Niedrigeren verlorengegangen" [36]).

2. Häuptlings- und Stammesmana

a. Allgemeines

Mit Recht hebt von Brun in seiner Abhandlung über die Wirtschaftsorganisation der Maori auf Neuseeland [37]) hervor, daß die Maori ihre ganze Stammesorganisation von den Einwanderern herleiten, die um die Mitte des 14. Jahrhunderts aus ihrer sagenumwobenen Heimat Hawaiki [38]) über den Ozean nach Neuseeland kamen. Diese Wandersagen der Maori sind unauflöslich mit den Namen von Häuptlingen verknüpft, die man sich als Führer der einzelnen Auswandererboote vorstellte. Nach der Überlieferung der Eingebornen begründeten nun diese Häuptlinge durch Eroberung der verschiedenen Distrikte Neuseelands die Macht der einzelnen Stämme. Gerade die genealogischen Traditionen der Häuptlingsfamilien ermöglichen uns, wenigstens bis zu einem gewissen Grade die Geschichte der Maori auf Neuseeland bis in die oben angegebene Zeit zurückzuverfolgen [39]). Die Häupt-

Digitized by Google

lingsgeschichte ist also zugleich Stammesgeschichte[40]). Infolgedessen spielt in der Geschichte der Maori, wie in der Halbkultur Polynesiens überhaupt, das Häuptlingstum von vornherein eine entscheidende Rolle, während Melanesien in dieser Beziehung ein viel bunteres Bild bildet, weil dort das Häuptlingstum meist durch das Geheimbundwesen eingeschränkt oder verdrängt worden ist.

Auch mit dem Häuptlingstum Polynesiens und Melanesiens ist der Manabegriff eng verknüpft. Wir müssen deshalb untersuchen, welche Bedeutung mana in dieser Verbindung hat. Insofern die Häuptlinge zugleich tapfere Krieger sein müssen, gilt für die Anwendung dieses Wortes auf das Häuptlingstum dasselbe, was über das mana des toa taua zu sagen war. Der Krieg hat zweifellos am meisten Anlaß zur Entwicklung eines wirklichen autoritativen Häuptlingstums gegeben, und die Erhaltung der Häuptlingsmacht über den Kriegszustand hinaus wird oft im Interesse der Erhaltung des Stammes gelegen haben. Auch das ist schon im vorigen Abschnitt erwähnt worden. Mit der Einbeziehung des Kriegermana ins Häuptlingstum ist jedoch die Bedeutung des Manawortes in Verbindung mit dem Häuptling noch nicht erschöpft. Die Quellen geben noch zu weiteren Erörterungen Anlaß. Dabei werden die verschiedensten Seiten der Entwicklung des Häuptlingstums berührt, die freilich in der Ethnologie durchaus noch nicht alle hinreichend geklärt sind. Das beeinträchtigt natürlich die Sicherheit bei der Interpretation der Beispiele. Sollten wir jedoch die Grundbedeutung des Wortes richtig erkannt haben, so dürfen wir hoffen, auch die besondere Nuancierung der Bedeutung des Manawortes in seiner Anwendung auf den Häuptling mit einiger Gewißheit feststellen zu können. Freilich ist es nicht möglich, in diesem Zusammenhang die mit dem Häuptlingstum verknüpften verschiedenen soziologischen und ethnologischen Fragen als solche zu erörtern, da das über den Rahmen unserer Aufgabe hinausgehen würde. Aber soweit es die Sache erfordert, müssen wir zu ihnen Stellung nehmen.

Die Überlieferung der Maori über das Kurahoupo- oder Kurahaupo-Boot, eines jener Einwandererboote des 14. Jahrhunderts, kann uns am besten in die Probleme einführen, die uns in diesem Zusammenhang beim Manawort erwarten[41]).

Die Geschichte des Bootes, wie auch die der anderen Auswandererboote, verliert sich in ihren Anfängen völlig in sagenhaftes Dunkel. Nach der vom Maori Te Kahui Kararehe mitgeteilten Version[42]) zerschellte das Boot freilich schon bei seiner Ausfahrt nach der neuen Heimat an der Küste Hawaikis. Zauber aus Mißgunst über das besondere mana-kura dieses Bootes hatte die Zerstörung bewirkt. Aber die Absicht der Feinde, das mana des Bootes zu vernichten, wurde vereitelt, denn der Häuptling des Kurahoupo-Bootes, Te Moungaroa, der „die Verkörperung des mana des Kurahoupo-Bootes" genannt wird, kam doch nach Neuseeland, wenn auch auf einem anderen Boote (mit Namen „Mata-atua"). Bei seiner Ankunft in Neuseeland stellte sich (dieser Verkörperungstheorie entsprechend) Te Moungaroa den anderen Maoristämmen mit den Worten vor: „Ich bin das Kurahoupo-Boot"[43]).

Was war das nun für ein besonderes mana, das in diesem Häuptling Te Moungaroa verkörpert war?[44]) Während von den anderen Booten gesagt wird, sie hätten Zaubereien, Nahrungsmittel, Reptilien und schlechte Rede[45]) nach Neuseeland geführt, wird vom Kurahoupo-Boot behauptet, es hätte in der Person seines Häuptlings allein mana nach der neuen Heimat gebracht, und zwar: mana für den Häupt-

Digitized by Google

ling, für die (der) Rede (mächtigen) Häuptlinge, für das Land, für takiwa (?), für den Himmel, für alle Dinge, nach der Art des mana von Tu (des Kriegsgottes), des mana Rongos (des Friedensgottes), mana über alle Dinge auf der Erde [46]). Außerdem wird mana mit *kura* synonym gebraucht. Te Mountaroa soll dieses mana-kura an einem geheimnisvollen Orte gefunden haben, während viele andere, die ebenfalls danach gesucht hatten, es nicht finden konnten. Nur „Te Mountaroa erwarb das verborgene kura, d. h. das kura oder mana, dessen Kenntnis durch unsere Vorfahren verborgen worden war. Te Mountaroa war die Verkörperung der Beobachtungen (observances) der Vorfahren" [47]). Die Bedeutung des Wortes kura ist nicht leicht zu bestimmen. Nelson hat nicht weniger als dreizehn Bedeutungen dafür angegeben [48]). Tregear erwähnt sechs. S. Percy Smith, der Übersetzer des Maori-Textes ins Englische, glaubt, an dieser Stelle kura am ehesten mit „Wissen" wiedergeben zu können [49]). Überschauen wir alle erwähnten Angaben über mana, so liegt es in der Tat nahe, unter mana-kura in diesem Zusammenhang das spezifische Wissen und Können des Häuptlings zu verstehen, das diese Person von den Ahnen her besitzt und das die gesamten zur Volksleitung nötigen Fähigkeiten umfaßt und ihm seine Autorität verleiht [50]). Falls nicht besondere Umstände eintreten, erbt sich dieser Besitz, dieses Wissen und Können in der Häuptlingsfamilie fort. Te Kahui Kararehe erklärte deshalb, das mana Te Mountaroas sei auf seinen Sohn übergegangen und schließlich durch Erbschaft bis auf die Häuptlinge zu seiner Zeit gelangt.

Überblicken wir nochmals den Text, so läßt sich nicht leugnen, daß in den Angaben über den Erwerb des mana wie über seine Vererbbarkeit Vorstellungen enthalten sind, die über die Bedeutung des mana als einer individuellen persönlichen Eigenschaft hinausführen und es bis zu einem gewissen Grade materialisieren. Diesem Vorgang haben wir selbstverständlich unsere besondere Aufmerksamkeit zu widmen, um so mehr, als gerade diese Deutung oder Bedeutung des Manawortes in der Literatur eine so hervorragende Rolle spielt, wie wir im 3. Teile dieser Abhandlung sehen werden. Doch möchten wir gleich von vornherein dazu bemerken, daß nach unserer Ansicht diese Hypostasierungstendenz nicht etwa dem Manabegriff als solchem innewohnt, sondern daß er darin nur teil hat an dem allgemeinen, für das volkstümlich-primitive Denken so charakteristischen Zuge der Vergegenständlichung der Eigenschaften, einer völkerpsychologisch höchst interessanten und weitverzweigten Erscheinung. Sie bestimmt das primitive Denken so entscheidend, daß es unmöglich ist, bei einer Erörterung von Fragen aus der geistigen Kultur der Naturvölker jemals davon abzusehen. Auch wenn man, wie im folgenden, Einzelzüge aussondert, muß man sich doch beständig diesen geistigen Grundzug des primitiven Denkens vor Augen halten.

b. Mana als Häuptlingsautorität

Wie schon aus den Angaben der Wörterbücher und aus der im vorigen Abschnitt mitgeteilten Überlieferung der Maori zu ersehen ist, bedeutet mana in Verbindung mit dem Häuptling in erster Linie „Autorität". Das ist die von Wundt [51]) betonte Zwangsgewalt über die Stammesmitglieder, die Gehorsam fordert und ohne die eine wirkliche Häuptlingsschaft nicht denkbar ist, wenn sie eben nicht bloß „dekorativ" wirkt, wie Schurtz das Scheinhäuptlingstum in seiner „Urgeschichte der Kultur" [52])

Digitized by Google

kennzeichnet. Einige Berichte aus Polynesien und Melanesien sollen die Bedeutung von mana als Häuptlingsautorität illustrieren.

Die Tradition über die Auswanderung des Taki-tumu-Bootes[53]) enthält folgende Bemerkungen über den rangatira[54]) (Häuptling) Tu-puruputu, einen Abkömmling des Führers jenes Bootes aus der großen letzten Einwanderungszeit nach Neuseeland im 14. Jahrhundert.

Wenn dieser Häuptling Tu-puruputu seinen Häuptlingsstab in die Erde steckte, so brachten alle Leute von Turanga (Poverty Bay) Nahrung aller Art zu ihm. Ließ er seinen Gürtel an einem Orte, so legte das Volk ebenfalls Nahrung aller Art an diese Stelle. Daher hat sich das Sprichwort gebildet: „Du hast gleiches mana wie Tu-puruputu, der Sohn Rakai-hiku-roas“[55]). Er war in der Tat in der Geschichte dieses Stammes der Häuptling mit dem größten mana[56]). Als aber Tu-puruputu sah, daß seine Zwillingsvettern mannbar geworden waren und nun fürchtete, das mana der Zwillinge werde eines Tages plötzlich sein eigenes übertreffen und die zwei würden die Macht über ganz Turanga, über das Land und über den ganzen Stamm erlangen[57]), sann er nach, wie er den Tod der Zwillinge herbeiführen könnte. Bei einem Kreiselspiel brachte er es fertig, seine beiden Vettern zu veranlassen, von ihm verfertigte Kreisel aus einer Grube auf dem Spielplatz, in die sie gefallen waren, herauszuholen. Als die beiden Zwillinge in die Grube gestiegen waren, verschloß er sie. In dem darauf von den Verwandten der Getöteten eingeleiteten Rachezug fand schließlich Tu-puruputu bei der Verteidigung eines pa-Einganges seinen Tod[58]).

Auch in der vom Maori Te Matorohanga erzählten „Entdeckung Neuseelands durch Kupe“, einem der sagenhaften großen Häuptlinge der Hawaiki-Urzeit, wird mana in der Bedeutung von Häuptlingsautorität gebraucht. Das mana dieses großen Häuptlings, heißt es dort, habe sich über das Volk dreier Inseln erstreckt[59]). In dieser Bedeutung der Herrschaft über ein Land kommt mana sehr oft in den Berichten aus Neuseeland vor. Daraus entwickelt sich dann leicht die Gleichsetzung von mana mit „Herrschaftsgebiet“ selbst. Gudgeon bemerkt mit vollem Recht:

„Der Häuptling muß natürlich aus eigenstem Interesse heraus mit allen Mitteln seine Autorität zu erhalten suchen und möglichst schon von fern alles unterdrücken, was in den Augen seines Stammes eine Verletzung dieser Autorität bedeuten könnte. Deshalb sind die Häuptlinge, die mana besitzen, sehr eifersüchtig auf ihre Würde, und schon eine kleine Geringschätzung reizt sie zu blutiger Rache“[60]). Dazu folgendes Beispiel[61]).

Die Tötung eines Hundes[62]), der den Ngati-moko von Tapuika gehörte, durch die Ngati-rere-a-mamu, einen Unterstamm der Waitaha, führte einst (etwa 13 Generationen nach Tama-te-Kapua, d. h. gegen Ende des 18. Jahrhunderts) zum Kriege zwischen den genannten Stämmen, wobei die Waitaha besiegt wurden und Makino, der Bruder Te Moemitis, des vornehmsten Kampfhäuptlings der Waitaha, fiel. Te Moemiti organisierte daraufhin einen Rachezug gegen die Tapuika. Als er mit seiner Schar den pa (befestigten Ort) der Feinde erreicht hatte, rief er zu ihnen hinüber: ‚Wir kommen nicht, um Krieg zu führen, sondern wir wollen den Kopf Makinos, damit ich über meinen jüngeren Bruder wehklagen kann.‘ Er erhielt auch den Kopf, steckte ihn auf einen Pfahl und redete ihn folgendermaßen an: ‚Siehe, mein jüngerer Bruder, infolge deiner falschen Führung des Stammes und seiner Macht (i te iwi, i te mana) bist du in den Ofen eines fremden Stammes gesteckt worden [um gekocht und gegessen zu werden und zum Präparieren des Schädels]. Durch mich wurde unser Name, der Stamm, das ganze mana und das Land bewahrt‘[63]). Diese Zeremonie mit ihrer Rede war aber doch nur die Einleitung zu neuem Kampfe. Zwar glaubten die Tapuika, der Streit wäre nun beigelegt, aber Te Moemiti sann jetzt auf Rache. Er verband sich auf Grund der Verheiratung seiner Tochter Pare-hirangi mit einem Häuptling der Ngati-whakahinga mit diesem Stamm, um den Kampf gegen die Tapuika wieder aufnehmen zu können. Seinen neuen Bundesgenossen, den Häuptlingen der Ngati-whakahinga, berichtete er von der Tötung des Hundes und den daraus entspringenden Kämpfen, die mit dem Tode seines Bruders endigten. Aus der Rede, die Te Moemiti an die Versammelten hielt, wollen wir nur den Anfang hervorheben, da er für die Verwendung des Manawortes charakteristisch ist. Er begann seine Rede mit folgenden Wor-

Digitized by Google

ten: ‚Ach, ein Schmerz ist die Ursache, daß ich hier an der fürstlichen Wohnstätte meiner Erstgebornen Pare-hirangi, der Fülle meines eigenen mana, gesehen werde' [64]). Die Häuptlinge der Ngati-whakahinga versprachen auch, ihm Genugtuung zu verschaffen, überfielen infolgedessen mitten im Frieden die Tapuika und Ngati-moku und töteten deren vornehmste Häuptlinge bis auf einen.

Also ganz so wie ein Krieger muß auch ein Häuptling gegen seine Feinde von grausamer Wildheit sein können; das erhöht in den Augen der Maori nur die Achtung vor dem mana des Häuptlings. Und die Geschichte der Maori ist voll von solchen, ungebändigter Rachsucht entsprungenen Taten. Gudgeon bezeichnet deshalb auch mit Recht die Rache des Häuptlings Whakanehu an den Bewohnern des Ohineakaipa in der Waipiro Bay, die die Leiche seines verstorbenen Sohnes geraubt und gegessen hatten, als ein Beispiel für das Häuptlingsmana.

Der beleidigte Häuptling, von seinem Hausgeist, der ihm die Räuber entdecken half, geführt, kam gerade dazu, wie diese ein haka-(Geschenk-) Fest in ihrem großen Volkshause (whare) feierten. Whakanehu wartete ruhig, bis seine Feinde schliefen. Dann rief er die Hilfe des Sturmgottes Tawhirimatea herbei, der den Ruf beantwortete, indem er einen wahren Orkan von Sturm schickte, währenddessen der schmählich behandelte Vater das Volkshaus in Brand steckte, und dann am Türeingang stehend die wenigen, die zu entkommen suchten, mit dem Speer erstach und in die Flammen zurückschleuderte [65]).

In folgendem wenden wir uns nun dem anderen Vorstellungskomplex zu, der in besonderem Maße mit dem Häuptlingstum verknüpft ist: der Vergegenständlichung und Vererbung der Häuptlingswürde.

c. Die Vergegenständlichung und Vererbung des Häuptlingsmana

In dem oben mitgeteilten Bericht über die Racheaktion des Häuptlings Te Moemiti haben wir die Anrede des Häuptlings an seine Tochter schon hervorgehoben. Er bezeichnet sie als die Fülle seines eigenen mana, faßt sie also als eine Verkörperung seines mana auf. Es ließ sich aus den vorhandenen Texten nicht feststellen, ob diese Tochter damals das einzige Kind des Häuptlings war. Nach den Berichten möchte man darauf schließen. Wir werden uns aber hüten müssen, diese fast an theologische Spekulationen erinnernden Worte des Häuptlings rein geistig zu verstehen. Blieb die Tochter sein einziges Kind, so war sie wahrscheinlich die Erbin des väterlichen Besitzes, was ja nach Maorirecht möglich war, und so vermehrte sie als Erbin des Besitzes und der Macht ihres Vaters die Autorität ihres Gemahls [66]).

Welche konkreten Vorstellungen aber bei dem Übergang der Häuptlingswürde von dem bisherigen Träger auf den Nachfolger in Polynesien und Melanesien (und natürlich auch überall in der Welt auf der entsprechenden Kulturstufe) herrschen, illustrieren die folgenden Beispiele.

Hare Hongi erwähnt bei seiner Kritik des Berichtes Tarakawas über den Tod Tama-te-Kapuas, daß der große Häuptling im Augenblick seines Sterbens sein ganzes mana durch den Atem auf seinen Sohn Tuhoro hätte übertragen können, falls dieser dessen würdig gewesen wäre [67]). Wir werden uns gewiß diesen Vorgang hier auch so vorzustellen haben, wie ihn Leopold z. B. von der Insel Nias berichtet. Auf dieser bei Sumatra gelegenen Insel bemüht sich die Schar der Häuptlingsanwärter, den letzten Hauch des sterbenden Häuptlings aufzufangen, wobei es oft zu offenem Kampfe kommt. Denn neben dem zum Nachfolger bestimmten Sohn

Digitized by Google

wird auch diejenige Person als Häuptling angesehen, der es gelingt, den letzten Hauch des sterbenden Häuptlings, der dessen mana enthält und überträgt, einzuatmen[68]).

Noch seltsamer erscheint uns die folgende Mitteilung Elsdon Bests. „Beim Tod eines Häuptlings von Bedeutung, der viel mana (influence, prestige etc.), soziales, intellektuelles und spirituelles, besaß, einer Person also, die natürlich höchst tapu war, wurde ein besonderer Ritus in vielen Fällen von dem ältesten Sohn des Abgeschiedenen vollzogen, um sich dadurch die Kräfte seines Vaters zu erwerben. Ein Teil der Zeremonie bestand darin, daß der Sohn in das Ohr oder in die große Zehe des Leichnams biß"[69]).

Auch in Gegenständen kann sich das Häuptlingsmana verkörpern, und diese spielen dann bei der Übertragung der Häuptlingswürde eine entscheidende Rolle. So hat man offenbar auch das zu verstehen, was Tarakawa in seinen vielfach allerdings recht dunkel gehaltenen Berichten über die Ankunft des Arawa- und des Taimi-Bootes in Neuseeland über den otaota mitteilt. Wir lesen bei ihm folgendes: „Als der große Häuptling Tama-te-Kapua, der Führer des Arawa-Bootes, starb, wurde nicht sein ältester Sohn Tuhoro sein Nachfolger, sondern der jüngere Kahu. Die Söhne Tuhoros, Ihenga und Tama-Ihu-toroa, erhielten aber von ihrem Vater den Auftrag, bei seinem Tode mit einem otaota seinen Kopf zu schlagen und diesen dann zu ihrem Oheim Kahu zu bringen, damit er sie enttapuiere[70]). Das gelang aber nicht, zum Teil deshalb, weil die Tochter Kahus, in Liebe zu Ihenga entbrannt, noch vor Ablauf der tapu-Zeit in das heilige Zeremonialhaus eindrang. Vergebens hatte der Vater sie davon abzuhalten versucht. In seinen Worten gebrauchte er dabei die Redewendung, daß die große Heiligkeit ihres Großvaters Tama-te-Kapua zu ihm durch den von den Söhnen Tuhoros mitgebrachten otaota gekommen sei[71]). Dieser otaota ist ein Stab und wird von den englischen Übersetzern der Maoritexte als Zauberstab (wand) bezeichnet[72]).

Eine Analogie zu diesem otaota Tama-te-Kapuas bietet die von Hamilton[73]) erwähnte Grünsteinplatte des Häuptlings Kiwi von Mangakeikei bei Auckland. Sie hieß whakarewha tahuna (die Menge in Bewegung setzen) und wurde als Kriegsglocke gebraucht. Man glaubte, sie enthielte das mana des Tamaki-Distriktes. Deshalb war ihr Besitz gleichbedeutend mit Eigentumsrecht über das Land.

Schurtz vertritt in seiner Urgeschichte der Kultur die Anschauung, die Erblichkeit der Häuptlingswürde sei wahrscheinlich in sehr vielen Fällen so entstanden, daß derjenige von den Anwärtern Nachfolger des Häuptlings wurde, der die Zauberkraft (mana) des alten Häuptlings sich anzueignen verstand. Diese würde aber von den Naturvölkern nicht etwa als eine rein geistige Eigenschaft, sondern als an gewissen Gegenständen, wie Ahnenfiguren, oder Formeln haftend aufgefaßt. Infolgedessen könnte sie ebensogut vererbt und überliefert werden wie aufgesammelte Reichtümer[74]).

Was Schurtz hier sagt, ist gewiß nicht falsch, aber es ist nicht hinreichend. Es führt die gemeinten Vorgänge nicht auf ihre wirkliche psychische Wurzel zurück, deren Erkenntnis allein erst die richtige ethnologische Verarbeitung ermöglicht. Diese psychische Wurzel besteht in dem schon erwähnten anschaulichen Denken, das wie in alle Verhältnisse des praktischen Lebens der primitiven Menschen, so auch in die Frage der Häuptlingsnachfolge eingreift und zu einer Substantialisierung und dementsprechend zu einer mechanischen Übertragbarkeit der Eigenschaften überhaupt führt. Mit dem von Schurtz angewendeten, jetzt in der ethnologischen Wissenschaft fast

Digitized by Google

zum Schlagwort gewordenen Begriff „Zauberkraft“ sind die erwähnten Vorgänge durchaus noch nicht erklärt. Aber Schurtz folgt hier wohl nicht nur einer Mode, auch seine Quelle, auf die er sich bezieht, hat ihn zur Verwendung der Begriffe Zaubermacht und Zauberkraft veranlaßt. Es ist Codrington, auf den er sich beruft, der sich aber an der von Schurtz angezogenen Stelle, wie so oft in seinem Buche, wenn er von mana redet, recht undeutlich ausdrückt. Codrington äußert sich folgendermaßen: „Der Sohn erbt nicht eigentlich die Häuptlingswürde, aber er erbt, wenn sein Vater es durchsetzen kann, das, was ihm die Würde gibt, nämlich seines Vaters mana, seine Zaubermittel, magischen Gesänge, Steine und Geräte und seine Kenntnisse über die Art, wie man mit Geistern verkehren kann“ [75]).

Die Frage ist, ob das Manawort an dieser Stelle durch die ihm folgende Aufzählung erklärt werden soll, oder ob es selbst, wie die anderen genannten Dinge, als selbständiges Glied in der Aufstellung aufzufassen ist. Träfe das erste die Meinung des Autors, und Schurtz hat es so aufgefaßt, dann wären unter mana allerdings magische Gegenstände zu verstehen. Auch an anderen Stellen will Codrington bei seinen Lesern diesen Eindruck von der Bedeutung des Manawortes erwecken. Er redet deshalb von mana als „magic chant“ und „magical power“, aber nicht durchgehends, sondern er interpretiert es auch als „spiritual power“ und „supernatural power and influence“, und ferner als „unseen spiritual influence“. Wir werden uns später mit dieser schwankenden Ausdrucks- und Auffassungsweise Codringtons noch befassen müssen. An dieser Stelle wollen wir nur die hierher gehörenden von Codrington mitgeteilten Tatbestände in den Gang unserer Untersuchung aufnehmen.

Wie wir aus Schurtz schon erfahren haben, teilt Codrington mit, daß in Melanesien nicht überall das Geblütsrecht bei der Nachfolge in der Häuptlingswürde maßgebend ist, vielmehr der Besitz bestimmter Gegenstände oft noch als wichtiger angesehen werde. Denn „nichts hindert einen gewöhnlichen Menschen, ein großer Häuptling zu werden, wenn er zeigen kann, daß er das dazu nötige mana erworben hat“ [76]). Von den Neu-Hebriden erwähnt Codrington folgendes lehrreiche Beispiel:

„Vor einigen Jahren war Mairuru, der Häuptling von Walurigi, ein sehr angesehener Mann. Er schickte seinen Sohn, einen Jüngling, nach der Norfolkinsel, um dort erzogen zu werden, und man begriff sogleich, daß eine christliche Erziehung, die den Glauben und die Praxis des mana ausschloß, ihn auch von der Nachfolgerschaft in der Häuptlingswürde ausschloß. Wenn der Sohn sich im Dorfe seines Vaters vor dem Tode des alten Mannes niedergelassen hätte, so hätte er ohne Zweifel einen Teil vom väterlichen Vermögen und Ansehen erben können, aber er war ja außer Landes gegangen. Als nun Mairuru ohne rechtmäßigen Nachfolger starb, versuchte ein anderer seine Stelle einzunehmen. Er ging zu dem geheiligten Aufenthaltsort des verstorbenen Häuptlings, zu seinem tatau, an dem dieser seinen Umgang mit den wui (Geistern) hatte, und erklärte, daß er da gehört hätte, wie jemand ihm zuflüstere. Er erzählte dem Volke außerdem noch, daß er in der folgenden Nacht gefühlt hätte, wie etwas auf seine Brust kam. Als er es in seine Hände nahm, erwies es sich als ein Stein, der die Form eines charakteristischen Teiles einer geschätzten Schweineart hatte. Schließlich sagte er, Mairuru selbst sei ihm erschienen und hätte ihm das mana, den magischen Gesang, gegeben, mit dem er den Stein in Betrieb setzen sollte, um Überfluß an solchen Schweinen zu erzielen. Als er ihn zeigte, glaubte das Volk seine Erzählung. Aber schließlich kam nichts bei seinem mana heraus, und Mairuru blieb ohne Nachfolger“ [77]).

Digitized by Google

d. Der Verlust des Häuptlingsmana

Für den Verlust des Häuptlingsmana oder der Häuptlingsautorität gilt zunächst dasselbe wie für den Verlust des mana eines Kriegers. Aber da der Häuptling mehr ist als ein Krieger, so kann sein mana auch durch ungleich viel mehr Vorkommnisse verlorengehen.

Wer z. B. über einen schlafenden Häuptling unversehens hinwegschreitet, entzieht dem Häuptling das mana, und der Stamm ist dann nicht mehr fähig, sich wirksam zu verteidigen[78]).

Als Ruatapu, einer der Söhne des großen Häuptlings der Ngati-Porou, Uenukurakeiora, damit beschäftigt war, einen Drachen steigen zu lassen, stieg er gedankenlos auf das Dach des Hauses seines Vaters. Vom Maoristandpunkt aus war dies eine außerordentlich törichte Handlung, denn Uenuku war ein geheiligter Häuptling von höchstem Range, und über seinen Kopf zu klettern, genügte in den Augen der Eingebornen schon, den Häuptling eines Teils seines mana zu berauben[79]).

Wie Zaudern und Nachsicht den toa taua seines mana berauben, so auch den rangatira (Häuptling). Das zeigt uns die folgende Erzählung:

Vor einigen 13 Generationen, so berichtet Gudgeon in seiner Abhandlung Mana Tangata[80]), war der Häuptling Kapi-horo-maunga der alleinige Eigentümer eines Felsens, der unter dem Namen Toka-Mapuhia bekannt war und dessen Wert darin bestand, daß er an dem klaren und tiefen Wasser, an dem er sich befand, einen bequemen Platz bot, von wo aus man Kahawaifische fangen konnte[81]). Es ist verständlich, daß man Kapi um diesen Platz beneidete; so auch sein jüngerer Bruder Tautini. Er nahm aber eines Morgens von dem Felsen Besitz, indem er dort einfach anfing, Fische zu fangen. Bei dieser Beschäftigung wurde er wahrscheinlich schon aus der Ferne von seinem Bruder Kapi beobachtet. Aber Kapi erkannte ihn nicht. Selbstverständlich beschloß Kapi, den frechen Eindringling zu töten, wer er auch sei. Als der Häuptling sich nun daran machte, seinen Entschluß durchzuführen, traf er einen seiner Gefolgsleute und fragte ihn, wer es denn wage, von seinem Felsen herab zu fischen. Der Gefragte erwiderte: „Das ist dein Bruder Tautini." Da fing Kapi an unschlüssig zu werden und begann, wie alle nach dem Urteil der Maori schwachen Menschen, Überlegungen anzustellen. Es fiel ihm ein, daß vielleicht der Vater den Bruder veranlaßt haben könnte, diese Handlung vorzunehmen, um ihn seines mana zu berauben. Mit diesem Zweifel im Herzen ging er zu seinem Vater, einem alten Mann, hin und fragte ihn, ob er seinen Bruder dazu veranlaßt hätte, den Felsen in Besitz zu nehmen. Die Antwort, die er von seinem Vater empfing, ist für den Maori charakteristisch. „Da du deinen Bruder nicht getötet, seine Überschreitung (des Tapu des Felsens) und seine Beschimpfung nicht gerächt hast, tätest du besser, hierzubleiben und Nahrung für deinen Bruder anzubauen." Das war in der Tat auch das Ergebnis der Nachsicht und des Zauderns Kapis, denn von dieser Zeit an nahm sein Bruder Tautini die Stellung des Häuptlings ein und regierte den Stamm an Stelle seines älteren Bruders, hatte dieser doch gezeigt, daß ihm die Entschlossenheit des Charakters fehlte, die allein auch den Stamm befähigt, seinen Besitz in gefährlichen Zeiten zu behaupten. Kapi hätte zuerst seinen Bruder töten und dann seinen Vater um Aufklärung bitten sollen. Das wäre nach Maoriart die Erfüllung seiner Häuptlingspflicht gewesen. Aber die Rücksicht auf seinen Bruder, oder welche Gefühle ihn beherrscht haben mögen, machten Kapi in den Augen der Maori unfähig, weiterhin wirksam genug in das Stammesleben einzugreifen, konnte er ja nicht einmal Mißstände in seiner eigenen Familie beseitigen.

Meist wird der Verlust des Häuptlingsmana durch rituelle Versehen bedingt. Das ganze Leben der Natur- und der Halbkulturvölker ist ja von der Macht der Zeremonie beherrscht. Sünde bedeutet in diesen Kultursphären, eine Stammessitte verletzen. Da der Tod am tiefsten in das Stammesleben einschneidet, so haften deshalb auch an Krankheit und Sterben die wichtigsten Riten. Ihre Verletzung hat

Digitized by Google

für den einzelnen wie für den Stamm oft die weittragendsten Folgen[82]), zumal der Tod nach primitiver Ansicht die Kräfte der Seele des Menschen steigert[83]). Der Vollzug der Begräbniszeremonien stellt deshalb für den Primitiven zugleich eine Mutprobe dar, die um so gefährlicher und schwieriger erscheint, je mächtiger im Leben der Gestorbene war.

Als z. B. der schon erwähnte sagenhafte Häuptling aus der Wanderzeit des Arawastammes[84]), Tama-te-Kapua[85]), dem Tode nahe war, sagte er zu seinem ältesten Sohne Tuhoro: „Vollziehe mit peinlichster Sorgfalt die ordnungsgemäße Reinigung, wenn du mich begräbst, damit nicht mein mana dir schädlich wird“[86]).

Über die Richtigkeit dieser Verwendung des Manawortes ist unter den Maori selbst ein Streit entstanden. Und zwar wird die erwähnte Darstellung Tarakawas von Hare Hongi beanstandet, der die von Tama an Tuhoro gerichteten Worte: „Damit du nicht durch mein mana in Schwierigkeiten kommst“, für „bad in form“ erklärt. Niemals hätte er von anerkannten tohungas (Priestern) gehört, daß eine tote Person etwas Derartiges wie mana besitze. Wohl war der Leichnam Tama-te-Kapuas in hohem Grade tapu, und jede Verletzung seiner Heiligkeit wäre von den Göttern gestraft worden, aber sein toter Körper besaß kein Partikelchen mana. Wenn man das Wort mana in der Weise Tarakawas verwenden wolle, bemerkt Hare Hongi am Ende seiner Kritik, wäre das eine Verderbnis und Verdrehung des Wortes, die in ihren Folgen ernster wäre als der Mißklang einer falschen musikalischen Note, was wahrhaftig übel genug sei[87]).

Tarakawa sucht sich gegenüber Hare Hongi zu verteidigen. Er schreibt an S. Percy Smith, den Herausgeber des Journal of the Polynesian Society und Übersetzer vieler Maoritexte: „In den Worten Tama-te-Kapuas an Tuhoro: ‚Reinige dich aufs sorgfältigste‘, stecken verschiedene Anschauungen (are many meanings). Es ist völlig wahr, was Ihr in Eurer Sprache gesagt habt, daß, als Tama starb, sein mana (power, prestige) seiner Nachkommenschaft hinterlassen wurde“[88]).

Erst als Tarakawa auf Rangitihi, den Ururenkel Tamas, zu sprechen kommt, berührt er die von Hongi zurückgewiesene Verwendung des Manawortes und bemerkt, daß die älteren Söhne des Häuptlings Rangitihi, bis zu dem das mana Tama-te-Kapuas herabgestiegen sei, nicht fähig waren, die Riten an ihrem Vater zu vollziehen, nämlich ihn nach seinem Tode zu binden, aus Furcht vor seinem mana oder „spiritual influence“[89]).

Tarakawa hält also einfach die beanstandete Redewendung aufrecht, und S. Percy Smith sucht offenbar zwischen Tarakawa und Hare Hongi zu vermitteln, indem er die Vermutung äußert, Tarakawa meine, daß bei den Söhnen die Furcht vor dem väterlichen mana aus einem Gefühl der Unwürdigkeit oder Unfähigkeit entsprungen sei, alles das aufrechtzuerhalten, was im Begriff „Häuptlingsmana“ liege. Wenn er nun aber hinzufügt: „Fürchtend, irgendeine Verletzung würde auf sie zurückwirken“, so betrifft das einen ganz anderen Punkt, nämlich das tapu des Leichnams und der am Begräbnis Beteiligten[90]).

Bei diesem Gegensatz zwischen den beiden gelehrten Maori werden wir es wohl mit nichts anderem zu tun haben als mit einer Vertauschung der beiden Begriffe mana und tapu, wie sie bei den modernen und zivilisierten Maori, die der Kultur ihrer Väter längst entwachsen sind, wohl verständlich ist, die aber leider auch bei den europäischen Autoren Eingang gefunden hat[91]).

Digitized by Google

Möglich wäre es auch, die Äußerung Tarakawas über das mana Tama-te-Kapuas auf dessen (Toten-) Geist zu beziehen, vor allem, wenn man melanesische Vorstellungen zu Hilfe nehmen darf. Dort gilt der allgemeine Satz, daß diejenigen Menschen, die zu Lebzeiten großes mana besaßen, auch nach ihrem Tode Geister mit großem mana werden, wenn der Tod sie auch des Vergnügens und der Bequemlichkeiten des irdischen Daseins beraubte[92]).

Dürfen wir die Sache so ansehen, dann stehen den übrigen sachlichen Ausführungen Tarakawas keine Bedenken mehr entgegen. Die Söhne Tama-te-Kapuas und Rangitihis fühlten sich nicht würdig, die Häuptlingsschaft vom Vater zu übernehmen oder, mit anderen Worten, sie fühlten, daß sie sich nicht dieselbe starke Autorität, wie sie die Väter besaßen, würden erhalten können. In der Überlieferung der Eingebornen werden nun diese Tatsachen durch die Verletzung von Tapuvorschriften, d. h. durch Fehler bei der Abwicklung der Reinigungszeremonien[93]), erklärt. So habe z. B. bei den großen Reinigungssprüchen (karakia) Tuhoro ein Stück ausgelassen, darunter den Namen seines Vaters Tama-te-Kapua[94]). Oder man gibt an, die ältern Söhne Rangitihis hätten, wie schon erwähnt, den Leichnam ihres Vaters nicht richtig gebunden. Die Überlieferung berichtet aber, daß dies ihrem jüngeren Bruder Apu-moana gelungen sei. Er habe, wie es die Sitte vorschrieb, nach Abwerfen seiner Kleider furchtlos seine karakia gesprochen und dabei den Leichnam mit Reben gebunden[95]). Schließlich wird noch angegeben, daß die der Häuptlingsautorität verlustig gegangenen Söhne die horo horonga-Zeremonie[96]) („Verschlingungszeremonie") nicht korrekt ausgeführt hätten.

Das alles sind Gründe, die beweisen wollen, daß rituelle Versehen bei der Übernahme der Häuptlingsschaft ein Zeichen für die Unfähigkeit und Schwäche desjenigen sind, der sie begeht.

Übrigens ist noch zu bedenken, ob sich nicht in diesen Geschichten Stammesvorgänge widerspiegeln. Vielleicht sind die erwähnten Verschiebungen der Häuptlingsschaft innerhalb der verschiedenen Zweige der Familie Tama-te-Kapuas nichts anderes als vatjcinia ex eventu, die Änderungen in der Machtverteilung der Unterstämme darstellen[97]). Beim folgenden Beispiel tritt die Verbindung von Häuptlingsmana und Stammesmana deutlicher zutage.

Die Ngati-Raukawa, so berichtet Gudgeon[98]), waren nach dem Tod ihres Häuptlings Hape aus ihrem Gebiet verdrängt worden. Dieses Mißgeschick schrieb man der Tatsache zu, daß der Begräbnisplatz des großen Häuptlings den Waikato-Leuten gezeigt worden war, die dadurch instand gesetzt wurden, eine Zeremonie auszuführen, die eigentlich nur von dem Stamme Hapes hätte vollzogen werden dürfen.

Travers[99]) gibt uns einen anderen Grund dafür an, daß die Ngati-Raukawa ihr mana (= Herrschaft über ein Gebiet) verloren. Danach lag es an der persönlichen Schwäche der Nachkommen des Häuptlings. Denn als Hape auf seinem Sterbelager an den um ihn versammelten Stamm die Frage stellte, wer von den Anwesenden imstande sei, als sein Nachfolger in seine Fußtapfen zu treten und das Volk zum Siege zu führen, gab niemand aus seinem Stamm, auch nicht einer seiner Söhne, darauf eine Antwort. Aber gerade der Söhne wegen hatte er diese Frage gestellt, um ihnen Gelegenheit zu geben, sich durch die entsprechende Antwort das Anrecht auf die Häuptlingsschaft zu sichern. Zufällig war aber gerade zu dieser Zeit Te Rauparaha, Häuptling der Ngatitoa aus dem Süden der Nordinsel (ca.

Digitized by Google

1818—1840), bei Hape zu Besuch und bei seinem Tode mit anwesend. Obwohl er von niedererem Range war als die anderen Häuptlinge, die den Sterbenden umgaben, und er infolgedessen in entsprechender Entfernung vom Sterbelager saß, stand er doch, nachdem lange Zeit Schweigen in der Versammlung geherrscht hatte, auf und rief: „Ich bin imstande, in deine Fußtapfen zu treten und sogar zu vollbringen, was du nicht konntest!" Da er der einzige Sprecher in dieser Versammlung blieb, der die Frage des sterbenden Häuptlings zu beantworten gewagt hatte, so wurde er auch nach dem Tode Hapes vom ganzen Stamm der Ngati-Naukawa als Führer anerkannt [100]). Doch blieb seine Autorität (mana) beschränkt. Sein mana erstreckte sich nur auf die Ausübung von Schutz und Naterteilung [101]), sooft diese gefordert wurde, während mit der allgemeinen Leitung der Stammesangelegenheiten [102]) auch noch weiterhin die Nachkommen aus der angestammten Häuptlingsfamilie betraut blieben.

Das ist übrigens ein höchst lehrreiches Beispiel für die Geschichte des Häuptlingstums. Wir sehen in ihm einen Kampf zwischen den traditionellen Momenten des Erblichkeitsprinzips (des Geblütsrechtes) und den individuellen Momenten der persönlichen Tüchtigkeit (mana). Diese beiden sonst engverbundenen Seiten des Häuptlingstums treten hier wieder auseinander. Aber durch die Spaltung in eine „innere" und „äußere" Führerschaft wurde in dem erwähnten Falle dem Stamm offenbar am besten gedient.

e. Das Stammesmana und das Mana der Geheimbünde

Wir wenden uns nunmehr dem Stammesmana zu. Auf das Problem der Stammesbildung brauchen wir uns in dem vorliegenden Zusammenhange nicht näher einzulassen, doch muß wenigstens so viel hervorgehoben werden, als zum Verständnis des Manawortes in Verbindung mit dem Stammesbegriff notwendig erscheint. Vor allem ist auf den engen Zusammenhang von Stamm und Land hinzuweisen, eine erst seit Ratzel recht beleuchtete Tatsache. Bei einem Volk, das wie die Maori auf die Erträgnisse seines Bodens angewiesen ist, muß sich mit Notwendigkeit ein inniges Verhältnis zu seinem „Lebensraum" entwickeln. In der Denkweise der Maori stehen deshalb auch Stamm und Land in so enger Verbindung miteinander, daß John White in seinen in Auckland 1861 gehaltenen Lectures on Maori customs and superstitions, die Bastian in seiner „Heiligen Sage der Polynesier" in Übersetzung bietet, die Begriffe „Stammesmacht" und „Stammesrecht auf Landbesitz" mit dem e i n e n Wort mana bezeichnet. Es drückt sich darin die Tatsache aus, daß der Landbesitz die wichtigste wirtschaftliche und rechtliche Grundlage der Stammesmacht ist. Nach der Auffassung der Maori haben die nach Neuseeland Einwandernden durch Okkupation stammesweise, z. T. im Kampf mit den Vorbewohnern der Inseln, ihre Landbesitzrechte in den einzelnen Distrikten erworben [103]). Diese Stämme haben sich nach der Überlieferung der Maori im Lauf der Zeit in verschiedene Unterstämme zerteilt. Andere haben sich neu gebildet. Dadurch sind viel Streitigkeiten um den Landbesitz unter den Maoristämmen selbst entstanden. Jedes kleine hapu (Unterstamm) wachte eifrig über seinen Besitz an Grund und Boden und war jederzeit entschlossen, mit der Waffe in der Hand seine Freiheit auch gegen Übermacht zu verteidigen. Das nannte man „das mana des Landes wahren" [104]).

Digitized by Google

Die in der Geschichte der Maori so häufig vorkommenden Stammesfehden wegen des Landbesitzes hängen zum Teil damit zusammen, daß die Grenzen der einzelnen Gebiete in älterer Zeit jedenfalls nicht feststanden. Diese Verhältnisse beleuchtet ein uns von Gudgeon [106]) mitgeteilter Vorgang, den er selbst als ein besonders gutes Beispiel für das Stammesmana bezeichnet.

In Patea, an der Südseite des Ruhapehu (Nordinsel), so hebt dieser Bericht an, fand einst eine Versammlung der Stämme dieses Distriktes statt, um gewisse Grenzen festzusetzen, die lange umstritten waren und die, wenn sie unbestimmt blieben, wahrscheinlich für die nächste Zukunft Anlaß zu Streitigkeiten gegeben hätten. Wie gewöhnlich in solchen Fällen wurden die Argumente sehr heftig vorgebracht. Ein Häuptling behauptete, daß sein Rechtsanspruch vollständig erweisbar sei, vor allem, weil einer seiner Ahnen, von einem Vorfahr der Gegenpartei wegen gewisser äußerer Verhältnisse beleidigt, nicht nur den Angreifer erschlagen, sondern aus dessen Rippen und Rückgrat einen Vogelkäfig gemacht habe [108]). In diesen habe er dann einen zahmen Papagei gesteckt, alles zum Zeichen seines mana. Übrigens hätte er gerade diesen Käfig auf das umstrittene Land gesetzt, und diese schrecklichen Beleidigungen, die er damit seiner Gegenpartei zugefügt hätte, wären niemals von dieser gerächt worden. Wenn die Versammlung aber, so erklärte er, noch weiterhin einen Beweis für sein Recht verlange, so würde er ihn in Form einer Kundgebung des Jenseits hervorrufen, denn die Götter selbst erkannten das mana seines Stammes an. Verließen sie nämlich als Trupp zu friedlichen oder kriegerischen Zwecken ihr Dorf, so würden sie immer von einem Donner aus der Richtung des Rangipo begrüßt. Bei diesem Zeugnis wolle er sich auch jetzt beruhigen. Er und sein Volk wollten nach dem Rangipo zu reiten, und wenn sie dabei von Donner nicht begrüßt würden, wollten sie ihren Anspruch auf das umstrittene Gebiet aufgeben. Die Zurückweisung eines solchen Anerbietens wäre mit einem Eingeständnis von Schwäche gleichbedeutend gewesen. Infolgedessen forderte die Gegenpartei den Häuptling auf, sich mit seinem Trupp aufzumachen und nach dem Rangipo zu zureiten. Die Pferde wurden gesattelt, und beide Parteien setzten sich in Bewegung. Da brach plötzlich aus den Wolken, die sich den ganzen Morgen gesammelt hatten, ein heftiger Donner hervor und einer jener heftigsten Stürme, die auf diesem Hochplateau heimisch sind. Die streitenden Parteien wurden in ihre Zelte zurückgetrieben. Als der Sturm vorüber war, redete der Häuptling wiederum die versammelten Stämme an und fragte, ob es noch jemanden gäbe, der so hartnäckig sei, sein mana in diesem Distrikt zu leugnen. Darauf gab es keine Antwort, denn keiner war so kühn, ein mana zu leugnen, das von den himmlischen Mächten anerkannt worden war.

Die für die ganze Geschichte der Maori so gefährlichen und verderblich gewordenen Landverkäufe an Europäer und Stammesfremde infolge der inzwischen aufgekommenen privatrechtlichen Vorstellungen über Grund und Boden haben notwendigerweise die ursprünglich „kommunistische" Vorstellung vom Stammesmana [107]) zerstört, was Hand in Hand ging mit einem Rückgang der Häuptlingsmacht. White berichtet von dem Stamm der Rawara, daß der Häuptling selbst keinen Zollbreit vom Lande verkaufen durfte, es aber nicht hindern konnte, wenn andere Stammesgenossen als Privatleute Land verkauften. Noch zu Whites Zeiten erhielten bisweilen die Oberhäuptlinge einen Anteil am Erlös des Landverkaufs. Schließlich verkaufte man die Landstrecken, ohne sich überhaupt noch um den (Ober-) Häuptling zu kümmern [108]). Die alten Maori trauerten über dieses zerstörende Treiben ihrer jüngeren Volksgenossen und waren sich bewußt, daß das mana ihres Landes um so mehr dahinschwinde, je mehr den Europäern die Herrschafts- und Besitzrechte an Grund und Boden zufielen.

Um dies zu verhindern, entstand etwa 1856 unter den Maori ein Bund (Anti-Land-Selling-League), der sich verpflichtete, den Europäern, insbesondere der englischen Regierung, unter keiner Bedingung noch fernerhin Land zu verkaufen. Ein Mitbegründer dieses Bundes war der Oberhäuptling Te Whiti (mit seinem christ-

Digitized by Google

lichen Namen Wiremu Kingi), dessen Widerstand, den er den Bemühungen der englischen Regierung entgegensetzte, erneut zum Kampfe führte[109]). Am 1. März 1860 erfolgte deshalb die Proklamation des Kriegszustandes im Taranaki-Distrikt. Im 5. Artikel dieses Erlasses des Gouverneurs Brown hieß es: „Wiremukingi leistete dieser Angelegenheit (des Landkaufs) Widerstand und sagte, kein Land am Waitara-Flusse dürfte verkauft werden. Aber das mana des Landes war nicht mit Wiremukingi, und er hatte kein Recht, den Verkauf von Land, das ihm nicht persönlich gehörte, zu verbieten“[110]).

So entwickelte sich der große Maorikrieg der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, den wir schon bei der Besprechung des Kriegermana erwähnt haben.

Die Trauer um das Hinschwinden des mana des eigenen Volkes veranlaßte nach der Mitteilung Vests den Maori Hamiora Pio von Awa, zur Zeit des Berichterstatters zum Glauben seiner Väter zurückzukehren und dem Christentum zu entsagen, weil er durch den Einbruch der europäischen Kultur sein Volk verwüstet sah. Er sagte, sein Volk hätte sein eigenes Wohlergehen („ora“ = Gesundheit und mana) vergessen, indem es das Wohlergehen der Weißen betreibe[111]).

In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts klammerte sich der noch national fühlende Teil der Maori dieser Gefahr gegenüber an die religiöse Hoffnung, daß in nicht zu ferner Zeit Gott die Verirrungen des Maorivolkes durch die Aufrichtung eines neuen, tausendjährigen Reiches wieder gutmachen würde. Dann sollte das alte mana des Maorivolkes wieder aufleben und das Volk noch einmal ungestört durch die ruhelosen pakeha (Fremden), die in ihr eigenes Land — das wäre die erste Maßregel — verbannt werden müßten, in Frieden leben. So predigte seinem Volk etwa in den Jahren 1865—1886 ein Maori, ebenfalls mit dem Namen Te Whiti, der aber als ein Apostel der Geduld und Nachsicht und des Friedens um jeden Preis unter seinen Volksgenossen auftrat und eine an messianische Ideen erinnernde Sekte stiftete[112]). Die kriegerische Bewegung Te Kootis war so durch eine friedliche abgelöst worden. Das lag gewiß in den politischen Verhältnissen begründet. Die Fremden siegten aber doch, und nun stehen die Maori völlig unter dem mana der Engländer[113]).

Schon vor der Europäerherrschaft auf Neuseeland bestand selbstverständlich auch unter den Maoristämmen selbst die Möglichkeit, daß ein unterworfener Stamm sein Leben wenigstens teilweise wie früher weiterführen konnte, nur eben unter dem mana des nunmehr herrschenden Stammes. Zu einer solchen Oberherrschaft eines Stammes über einen andern konnte es z. B. nach einem Kampfe kommen, der wegen einer Beleidigung entstanden war. In solchen Fällen wurden dann bisweilen nur wenige Menschen des unterlegenen Feindes getötet, das Dorf erobert und einige Frauen in die Gefangenschaft geführt, aber der Rest des Stammes wurde am Leben gelassen und mußte gelegentlich den neuen Herren Tribut an Nahrungsmitteln bringen[114]). Nach dem Berichte John Whites erlitten die Ngati-Ranui im Port Nicholson-Distrikt ein derartiges Schicksal. Sie wurden von den Ngati-toa unterworfen, erhielten aber von den Siegern ihren Landbesitz wieder zurück, doch bedangen diese sich einen „Anteil vom Stammesrecht oder mana des Landes“ in Form eines Kumara- und Fischtributes aus[115]).

Wenn dagegen die Bewohner eines Distriktes oder eines pa völlig unterworfen, d. h. teils ermordet, teils vertrieben wurden, wie es den Bewohnern des Tihi-o-

Digitized by Google

maona pa in der Nähe des Ostkaps erging, die von den Nga-oho aufgerieben wurden, so heißt das in der Denkweise der Maori: Das mana des ganzen Landes ist in die Hände der Nga-oho übergegangen [116]).

Selbstverständlich sind, wie schon erwähnt, die Stämme stolz darauf, ihr mana unversehrt erhalten zu haben. Diese Tatsache bildet einen wichtigen Gegenstand in den Stammesüberlieferungen. Man führt sie gern auf das mächtige mana eines Häuptlings oder Kriegers zurück, der dann als der Schöpfer der Stammesmacht angesehen wird und dessen mana sich im Stamme weitervererbt. So heißt es von den Ngati-Ue-pohatu, die auch Te Whanau-a-Umui-Ariki genannt werden, daß sie die Herrschaft über ihre Länder (mana) von ihren Vorfahren her unversehrt erhalten hätten. Insbesondere aber sind sie geneigt, diese Tatsache dem tapfern Krieger Umu-ariki zu verdanken. Sein mana, seinen Mut und seine Geschicklichkeit, so heißt es, habe er seinen Nachkommen in auffallender Stärke überliefert, so daß seit jener Zeit die Freiheit des Stammes unangetastet blieb [117]).

Diese letzte Erzählung führt uns noch einmal in recht anschaulicher Weise die enge Verbindung zwischen dem mana eines Häuptlings und dem eines Stammes vor Augen. Sie besteht darin, daß das individuelle Häuptlingsmana wohl in den meisten hier in Frage kommenden Fällen die Grundlage des kollektiven Stammesmana ist [118]). Demnach fassen wir auch die Bedeutung von mana als Autorität oder Herrschaft über Land und Leute, insofern sie auf den persönlichen Eigenschaften des Häuptlings beruht, als Vorstufe zur Bedeutung von mana als „Herrschaft eines Stammes über ein Gebiet" auf. Die weitere Entwicklung der Bedeutungen des Manawortes führt dann, wie wir gesehen haben, zu den Begriffen „Herrschaftsbereich" und „Eigentumsrecht an bestimmten Gebieten". Der ganzen Bedeutungsreihe gehen aber die physischen und intellektuellen Kraftäußerungen voraus, wie sie im erfolgreichen Krieger dem Menschen anschaulich entgegentreten. „Der einfachste Grundsinn", der sich bei der Untersuchung des Materials „aus der Fülle von ähnlichen Bedeutungen herausschälen" läßt, eine Aufgabe, die Wunderle kürzlich als noch nicht gelungen und vor ihm Beth als zur Zeit wenigstens unlösbar bezeichnete, wäre dann der ganz allgemeine Begriff der „Kraft", der „Wirksamkeit", des „Könnens", wie es ja auch die lexikalischen Angaben bestätigen und nahelegen. Aber bald hat sich die allgemeine Bedeutung differenziert, und wir finden nunmehr in unseren Berichten das Manawort in den verschiedensten Bedeutungen eines besonderen, auffallenden, außerordentlichen oder potenzierten Könnens vor, wie wir es beim Krieger- und Häuptlingsmana dargestellt haben. Auf dieser Grundlage erheben sich dann die oben angeführten weiteren Bedeutungsformen, die uns vor allem beim Stammesmana entgegentreten.

Insofern nun unter diesem potenzierten Können Fähigkeiten oder Eigenschaften eines einzelnen Menschen und, wie wir später sehen werden, auch eines Gegenstandes zu verstehen sind, unterliegen sie der allgemeinen völkerpsychologischen Erscheinung der Übertragbarkeit und Konzentrierbarkeit, d. h. der Substantialisiernng und Hypostasierung. Je mythischer und sagenhafter eine Erzählung ist, um so leichter macht sich dieser Prozeß in ihr geltend. Das ist eine Wirkung der von Wundt so genannten mythenbildenden Apperzeption, der anschaulichen materialistischen und belebenden Vorstellungsweise der primitiven Völker. Selbst auch, wenn wir diesen Tatsachen in vollstem Maße Rechnung tragen, hat sich uns bisher doch nirgends die Not-

Digitized by Google

wendigkeit ergeben, mana als eine „allgemeine Zauberkraft“ oder als ein „zauberisches Fluidum“ oder als eine „übernatürliche Macht“ aufzufassen, wie es doch in der heutigen Literatur noch üblich ist. Wohl ist zuzugeben, daß die Bedeutung „Zauberkraft“ für mana an manchen Stellen nahelag und insofern auch berechtigt sein mag, als es sich um besondere Wirkungen von Gegenständen, wie des kura oder otaota, oder auch um die Wirksamkeit der karakia (Zaubersprüche) handelte. Aber es ist doch daran zu erinnern, daß man mit dem unserer Sprache entnommenen Wort „Zauberkraft“ recht vorsichtig umgehen muß und es vor allem nicht zu einem den Eingebornen zustehenden metaphysischen Begriff stempeln darf. Wollte man diese Bedeutung einer allgemeinen Zauberkraft oder die einer übernatürlichen Macht als Grundlage der verschiedenen Bedeutungen des Manawortes ansehen, so würden sich zum mindesten die unter Stammesmana zusammengefaßten Fälle nicht erklären, die anderen aber nur höchst gezwungen deuten lassen.

Als Anhang zum Kapitel des Stammesmana sei noch das mana der Geheimbünde erwähnt. Es handelt sich hierbei hauptsächlich um das in Melanesien verbreitete Klubwesen, das in diesem Gebiet die anderwärts vom Häuptling ausgeübte Herrschaft über Land und Leute an sich gerissen hat. Wir sind hierfür auf Codrington als Quelle angewiesen, der dieses Klubwesen recht gut beschreibt und dabei auch die Verwendung des Manawortes zeigt. Leider hat er sich wiederum an manchen Stellen von seiner supranaturalistischen Manatheorie in unzulässiger Weise beeinflussen lassen.

Der Geheimbund ist in Melanesien ein Zweckverband zur Erreichung bestimmter Vorteile für die Mitglieder. Der Geisterglaube spielt nur insoweit herein, als er dem angegebenen Ziel dient. Deshalb erklärt schon Codrington in seiner Abhandlung über „The Religious Beliefs and Practices in Melanesia“: „(Der) Suqe und Tamate (-Klub) hat keinen religiösen Charakter; aber insofern, als man glaubt, daß ein Mensch, der in der Öffentlichkeit etwas gilt, dies durch sein mana erreicht hat, und daß mana durch abergläubische Praktiken erworben wird, ist auch der Aberglaube mit jenen beiden (Geheimbünden) verbunden“ [118]). Ganz allgemein gilt: Je mehr mana einer hat, umso höher kann er auch im Geheimbund emporsteigen. Mana besitzen heißt in diesem Zusammenhang zunächst nichts anderes als reich sein. Und zwar muß der Reichtum aus Besitz an Schweinen, an Matten und an Nahrungsmitteln aller Art bestehen, denn je reichlicher man diese spenden kann, um so höher steigt man in dem Klub empor. Der Loli-Klub auf der Whitsuntide-Insel der Neuhebriden umfaßt nicht weniger als zwölf Stufen oder Grade. Man kann sich leicht vorstellen, welches Ausbeutungssystem im Grunde genommen hinter dieser Organisation steckt. Aber wer in dem genannten Klub die höchste Stufe erreicht hat, was selten genug geschieht, ist in der Tat zugleich der Mächtigste und Angesehenste nicht nur im Klub, sondern im ganzen Dorf.

„Er ist in der Tat der Häuptling, er hat großes mana,“ bemerkt Codrington und fährt fort: „seine Autorität ist im Loli überragend, denn niemand kann ohne seine Einwilligung aufsteigen, und jeder ist doch ein Mitglied der Gesellschaft und hofft aufzusteigen. Er ist im Kampfe glücklich gewesen, oder er würde nicht am Leben geblieben sein; er stammt aus einer reichen und führenden Familie, die ihn in die ersten Rangstufen einkaufte, als er noch ein Kind war, und durch deren Reichtum er es immer höher gebracht hat. Er ist der ‚große Mann‘, der ‚Natahigi‘ [120]).“

Digitized by Google

Der Reichtum selbst, der in diesen Fällen also die Grundlage des mana ist, kann nach Anschauung der Eingebornen sowohl durch Zaubereien (etwa durch besondere Steine) wie durch die Mithilfe von Geistern erworben werden. Um diese zu gewinnen, dienen Fasten, Opfer und Gebete als Mittel. Aber es ist nun mindestens mißverständlich, wenn Codrington hierbei erklärt: „Man glaubt, daß aller Erfolg und Fortschritt im Leben dem mana zu verdanken ist, dem übernatürlichen Einfluß (supernatural influence)“ [121]). Schurtz hat gerade aus dieser Verwendung des Manawortes den Schluß gezogen, schon die Angaben Codringtons über mana zeigten, daß es nicht ausschließlich praktische Gründe wären, die das Klubwesen aufrechterhielten, sondern daß ihm allerlei mystische Anschauungen einen festeren Rückhalt gäben [122]). Wieweit dies zutrifft, haben wir schon oben erwähnt. Die von Schurtz vermuteten mystischen Anschauungen beschränken sich indessen auf den auch sonst üblichen Geister- und Zauberglauben. Das Manawort kann in dieser supranaturalen Beziehung nur so weit in Frage kommen, als die erworbenen Reichtümer für Gaben der Geister gelten. Sie sind dann die Erzeugnisse des mana der Geister, worüber wir später noch ausführlich handeln werden.

3. Das Mana von Priestern und Ärzten

Die Abgrenzung des Priestertums vom Häuptlingstum ist begrifflich leichter vollzogen, als entwicklungsgeschichtlich auf den Anfang hin untersucht; wir müssen zur Zeit diese Frage noch als ein ungelöstes Problem betrachten. Nilsson definiert den Priester gewiß richtig als „einen Diener der Religion und der Götter, der weiß, wie diese verehrt sein wollen, und der durch eine solche Verehrung ihre Gnade und ihren Segen herbeiruft“ [123]). Dieser Forscher bemüht sich vor allen Dingen, das Verhältnis von Priester und Zauberer zu beleuchten, eine unerläßliche Pflicht, die überdies noch nach einer anderen Seite hin als der eben angedeuteten die entwicklungsgeschichtliche Untersuchung der Entstehung des Priestertums erschwert. Wundt und Eduard Meyer sind ihrerseits geneigt, das Priestertum auf das Aufkommen eines Stammesrituals zurückzuführen, also eine selbständige Wurzel dafür anzunehmen [124]). Dagegen vertritt Schurtz die Theorie, daß das Priestertum eine Abspaltung vom Häuptlingstum sei. Der Grund der Abspaltung liegt für ihn darin, daß der Priester für seinen Beruf im Besitze besonderer angeborener Eigenschaften sein müsse; besonders müsse er die Fähigkeit haben, in Verzückung verfallen zu können. Diese Eigenschaften seien aber nicht immer in den Häuptlingsfamilien erblich gewesen, und deshalb habe der Häuptling wohl oder übel den Zauberstab in die Hände anderer gleiten lassen müssen [125]). Hier wird von vornherein der Zauberer zu wenig oder überhaupt nicht vom Priester geschieden, während die Annahme, das Häuptlingstum sei die Urautorität, aus der sich die anderen Autoritätsformen abgelöst haben, zwar entwicklungsgeschichtlich außerordentlich bestechend, aber doch vielleicht zu schematisch ist. Sie vergewaltigt sie die bunte Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit.

Nur wenig weicht Söderblom in der Beantwortung der ausgeworfenen Frage von Schurtz ab, wenn er erklärt: „Der Kundige, Könnende, Machtbegabte oder mit den Mächten Vertraute besitzt eine überaus wertvolle Fähigkeit. Aus ihm wird, erst in einer Person zusammengefaßt, dann in verschiedener Weise auf mehrere Individuen differenziert, Priester, Häuptling, König, Richter, Arzt und Tech-

Digitized by Google

niker [126]).“ Söderblom nimmt also ebenfalls eine Urautorität an, aber sie ist bei ihm viel allgemeiner gefaßt als bei Schurtz. Infolgedessen werden alle übrigen Autoritätsformen als Abspaltungen aus der einen Urform abgeleitet.

Diese noch über Schurtz hinausgehende Systematisierung hängt bei Söderblom mit dem Manabegriff zusammen. Denn diese Urautorität ist für Söderblom der Manabegabte. Entkleiden wir aber die Söderblomsche Theorie ihres entwicklungsgeschichtlichen Gehaltes und wenden sie rein ins Psychologische, so wird sie vollständig richtig und führt zu der bekannten Tatsache, daß eben derjenige, der durch besondere wirkungsvolle Eigenschaften aus der Masse der Stammesgenossen hervorragt, „Autorität“ besitzt und bei den ozeanischen Völkern infolgedessen als mana gekennzeichnet wird.

Damit ist nunmehr wieder die entwicklungspsychologische Einstellung erreicht, die es uns auch bei der Besprechung des Priestertums ermöglicht, das Manawort nicht an eine bestimmte Person oder an ein bestimmtes Objekt zu knüpfen, sondern den allgemeinen Charakter der Bedeutung des Wortes zu erkennen. Unter Priestermana kann demnach nichts anderes verstanden werden als das besondere Können eines Priesters. Ein Priester, der wirklich das kann, was dem Volksglauben nach sein Beruf von ihm verlangt, ist mana. Über die historische Seite der Entwicklung des Priestertums kann uns die Verwendung des Manawortes also auch hier keine Auskunft geben.

Wenn wir uns nun den besonderen Verhältnissen Polynesiens und Melanesiens zuwenden, so wollen wir für die Maorikultur auch hier dem schon oft erwähnten gelehrten Maori Tarakawa zunächst das Wort erteilen. Wir greifen dabei auf seine Darstellung der Abfahrt des Arawabootes von Hawaiki und seiner Ankunft in Neuseeland zurück.

Es wird darin [127]) berichtet, daß der berühmte Häuptling Tama-te-Kapua den mächtigen Priester Ngatoro-i-rangi — von dem sogar behauptet wird, er wäre der einzige Vertreter der höheren Stufen der Priesterschaft Hawaikis gewesen, der im Besitz alles Wissens nach Neuseeland gekommen sei [128]) — mit folgenden Worten zu überreden suchte, in das von ihm befehligte Boot einzusteigen: „Laßt uns beide an Bord dieses Arawabootes gehen. Kein Mensch sonst versteht die Werke dieses alten Mannes, nämlich Tauamatuas, als du allein, die Werke der Zauberei, des mana Tuamatuas. Das ist der Grund, weshalb ich dich bat, an Bord dieses Bootes zu gehen [129]).“

Der Priester ließ sich durch diese Worte bestimmen, mit seinem Weibe Kearoa in das Arawaboot einzusteigen. Aber während der Fahrt über den Ozean beleidigte Tama-te-Kapua den Priester, der aus Vergeltung dafür das Arawaboot dem Untergang weihte, indem er es in die Gewalt des Te Whaha-o-te-parata-Strudels brachte [130]). Allein die Bitten seines Schwestersohnes mit Namen Uenuku-whakaroro-nga-rangi rührten endlich das Herz des erzürnten Priesters. Der Neffe redete seinen Oheim mit den Worten an: „Taua nui! Du hast die Macht, dein Volk zur Welt des Lichts zurückzubringen [131]).“ Daraufhin bewirkte Ngatoroi-rangi durch seine karakia, daß das schon halb versunkene Boot aus dem Wasser wieder emportauchte.

Wir begreifen es, wenn auf Grund dieses Berichtes Tarakawa erklärt, es hätte bei den Maori (offenbar von Anfang an) zwei Arten von mana (Autoritäten) ge-

Digitized by Google

geben. Tama-te-Kapua war im Besitz der Häuptlingsmacht (mana = chieflike power), Ngatoro-i-rangi aber leitete allein die „Werke des mana“ (mana = supernatural power). Beide waren aber gleich in bezug auf ihre Macht im Kriege[132]).

Andere Autoren, wie Buller[133]) und Tregear, haben einen andern Eindruck von dem Verhältnis der beiden für das Stammesleben so wichtigen Autoritätsformen bei den Maori erhalten. Nach ihnen vereinigt der höchste soziale Rang unter diesem Volke, der eines ariki, geistliche und weltliche Autorität, also die eines Häuptlings und Priesters. Wenn Tregear[134]) auf Grund seiner Nachforschungen erklärt, daß der ariki aus bestimmten Gründen wohl seine weltliche Macht verlieren, nicht aber seiner priesterlichen Würde beraubt werden könnte, so würde das den Schluß zulassen, daß für die Maori das Priestertum, d. h. der Verkehr mit den Stammesgöttern, den Urahnen der Häuptlingsfamilien, die Grundlage der Häuptlingswürde ist. Ein Beispiel für ein späteres Wiederauseinandertreten der beiden Autoritätsformen haben wir schon oben (S. 22) besprochen. Die Leitung der äußeren Politik kann demnach nur dann in den Händen des ariki verbleiben, wenn er ein toa taua, ein tapferer, mutvoller und siegreicher Krieger ist und bleibt. Ist das aber nicht der Fall, so verbleibt ihm nur die angeborene Würde eines Priesters, d. h. die Leitung der inneren Politik, bei der ja auch außerordentlich viel Zeremonien zu beobachten sind, die ein Krieger nicht ohne weiteres kennt und zu handhaben weiß. Aber eine scharfe Grenze zwischen den beiden Autoritätsbereichen läßt sich auch hier nicht ziehen[135]).

John Whites Lectures sind in dieser Beziehung außerordentlich lehrreich. Wegen ihrer Wichtigkeit wollen wir folgendes Stück daraus aufnehmen:

Wenn (der Häuptling) Hongi auf seinen Kriegszügen seine Scharen zum Anhalten bringen wollte, teilte er diesen Wunsch dem alten Priester seiner Expedition, Te Kemara, mit, der dann einen Mann bis an irgendeine bestimmte Stelle voransandte, wo derselbe das Gewand des Priesters als Haltesignal niederlegen mußte. Diesem Zeichen wurde stets Achtung und Gehorsam erwiesen. In den Kriegen des Te Whaka Nene leitete ein alter Priester, Te Ngau, alle Bewegungen des Heeres. Als einmal unter Whakas Leuten Mangel an Lebensmitteln entstand, beschloß man, eine Abteilung von Kriegern zum Furagieren auszusenden. Da bei einer derartigen Expedition, wo es galt, Lebensmittel aus dem Lager des Feindes oder aus einer nächsten Umgebung zu rauben, sich gute Gelegenheit zu Beweisen der Tapferkeit bot, wünschten alle, sich daran zu beteiligen; aber nachdem der alte Priester sich auf kurze Zeit in das Gehölz bei dem pa zurückgezogen hatte, um durch den Niu [kleine Orakelstäbe; Williams, Dict. of the New Zealand Language, S. 91.] das Omen zu befragen, kehrte er zurück und nannte diejenigen, die ausziehen sollten. Seinem Befehle wurde Folge geleistet, und obgleich auf den Gesichtern derer, die ausgeschlossen blieben, Unzufriedenheit zu lesen war, ließ sich doch kein Murren hören; denn des Priesters Wort war „mana“. Ich sagte oben schon, daß nur da, wo der Einfluß der Götter angenommen werden konnte, der Ausspruch des Priesters für „mana“ galt und demgemäß befolgt wurde; das Entgegengesetzte fand aber statt, wenn sein Befehl einen persönlichen Wunsch und Willen und kein Omen der Götter ausdrückte ... Neben diesem mana in Kriegszeiten übt der Priester, als ariki von Geburt, wie oben erwähnt, auch zu bestimmten anderen Zeiten ein gewisses „mana“ aus; bei allen landwirtschaftlichen Tätigkeiten z. B. ist es sein Vorrecht, zu bestimmen, wann das tapu beginnen soll (wann die Frucht in die Erde gebracht werden muß) und wann es wieder aufzuheben ist; wann kein Kanu in der Gegend, wo das Volk den Boden bestellt, flußaufwärts oder -abwärts fahren darf und wie lange diese Beschränkung dauern soll. Lediglich auf seine Fürbitte gestatten die Götter auch, daß von den Personen, die einen Leichnam berührt haben, das tapu genommen werden darf. Seine Nahrung, Kleidung, Haus und alle Dinge, die ihm gehören, sind geheiligt oder tapu, und sein „mana“ wohnt ihnen inne. Werden sie von einem aus dem Volke berührt, so wird dieses mana oder der Einfluß der Götter (den das Wort „mana“

Digitized by Google

in bezug auf dieselben bezeichnet) den Tod jenes Menschen veranlassen. So war es der Einfluß der Götter oder die abergläubische Furcht, mit der das Volk sie betrachtete, und nicht menschlicher Einfluß, der dem Priester das mana verlieh, eine Tatsache, die ich sogleich bei der Besprechung des „ariki" oder Häuptlingsmana in den Angelegenheiten des alltäglichen Lebens näher veranschaulichen werde[136]).

Die bisherigen Beispiele sind Belege für das mana eines ariki-Priesters oder Häuptlingspriesters[137]). Davon ist das mana eines tohunga-Priesters oder Zauberpriesters streng zu scheiden. Der ariki ist nach Tregear „Priester von Geburt, der tohunga ist es durch seine erworbenen Fertigkeiten. Zuweilen war er (der tohunga) ein mächtiger und starker Priester, manchmal außerdem noch ein berühmter Krieger; bisweilen jedoch ohne religiösen oder priesterlichen Rang, nichts weiter als ein geschickter Handwerker oder kunstgeübter Tatauierer[138])."

Das Ansehen eines tohunga, insofern wir darunter einen Zauberpriester verstehen, hängt in der Hauptsache von der Wirksamkeit seiner karakia ab. Als z. B. der berühmte Krieger Taraia das Heipipi-pa der Maruiwi bei Petane angriff, wurde dieses nach dem Glauben der Maori durch die karakia ihres tohunga unversehrt erhalten. Das war in ihren Augen ein Beweis für das mana des Priesters[139]).

Andererseits war der Verlust des Priestermana für den Arawastamm, als er einstmals von den Nga-Pui angegriffen wurde, von ausschlaggebender Bedeutung. Denn die Zauberssprüche ihres tohunga Te Umaho, die einen Sturm erregen sollten, damit die feindliche Flotte auf dem Rotorua-See ihren Untergang fände, versagten, wiewohl er sein Bestes tat, jede ihm bekannte karakia-Art zu versuchen. Die Arawa wurden besiegt und meinten, nicht etwa natürliche Umstände hätten dieses verhängnisvolle Versagen des Priestermana verursacht, sondern die Tatsache, daß in der Nacht vor dem feindlichen Angriff ein Sohn des Priesters beim Verlassen seines Hauses gedankenlos über den heiligen Mann gestiegen sei. Dadurch wäre dieser seines mana beraubt worden, das sonst den Stamm gerettet hätte[140]).

Nach Bastians Meinung ist der Arikipriester der ursprüngliche Besitzer der karakia.

Naturgemäß so erklärt er, konnte diese (!) Mana oder Autorität (die nach ihm auf der Kenntnis der karakia beruht) nach der ursprünglichen Auffassung nur in den alten Ariki inhärieren, bei denen sie sich durch Polani oder Himmelsehen in ununterbrochener Descendenz der Tradition vererbt hatte. Im übrigen finden sich stets in jedem Gesellschaftskreis gewisse Individuen, die sich eingebender — deorum assidua insidens cura (s. Livius) — damit beschäftigt hatten, als es den durch die gewöhnlichen Ereignisse des Tageslebens Beanspruchten möglich war, und diese meist in Einsamkeit, zu ungestörterer Meditation lebenden Gelehrten erhielten dann oft durch den Ruhm ihrer Kenntnisse priesterlichen Einfluß oder wurden, von der schwarzen Seite betrachtet, als Zauberer (die krank machen, statt heilen) gefürchtet[141]).

Im Anschluß an diese Bemerkung Bastians, die an die Theorie von Schurtz über die Abspaltung des Priestertums vom Häuptlingstum erinnert, möge zunächst ein Beispiel folgen, das uns das mana eines ariki auf Grund des Besitzes und des wirkungsvollen Gebrauches seiner karakia zeigt. Es ist eine Erzählung von der Flucht eines Priesterhäuptlings, die Campell bei einer Expedition im Norden der Insel am Lagerfeuer von Maorileuten, Eingebornen der Arawastämme, gehört hatte.

Der Vorfahr eines dieser Stämme war gefangengenommen worden. Schließlich gelang es ihm, mit einer Familie, einem anderen Sklaven und seiner Frau, die aus der Nähe seiner Heimat stammten, zu entkommen. Unterwegs konnten sie wegen der Unwegsamkeit der Gegend und des Mangels an Nahrung nur langsam vorwärts kommen. Da hörte er ein-

Digitized by Google

mal, wie der Sohn der mitfliehenden Familie (der inzwischen geboren worden war) eines Abends im Zelte von seinem Vater geschlagen wurde und zu ihm als Antwort darauf sagte, er wolle dem alten Freund, d. h. dem Vorfahren des Erzählers dieser Geschichte, mitteilen, daß der Vater ihn zu töten und zu essen beabsichtige. Der alte Mann aber kam seinem Mitflüchtling zuvor, indem er ihn im Walde tötete. Dann floh er mit der Frau und dem Sohn des Getöteten weiter, nachdem er den Erschlagenen gegessen hatte. Schließlich tötete er noch den Sohn und dann die Frau, wahrscheinlich aus Nahrungsmangel. Der Hunger trieb ihn auch dazu, sich der Gastfreundschaft eines Stammes anzuvertrauen; aber hier erwartete ihn dasselbe Schicksal, das er der ihn einst begleitenden Familie zugedacht hatte. Der Stamm nämlich wollte ihn am andern Tage verzehren. Da betete er tiefen Schlaf auf seine Wächter und das ganze Dorf herab. Wirklich gelang es ihm zu entfliehen, während diese schliefen, und erst als er auf die andere Seite des Flusses gelangt war, bemerkte man seine Flucht. Die schnellsten Renner des Stammes eilten ihm nach. Er betete, sie möchten sich stoßen und fallen; sie beteten, er möchte fallen und sich verletzen. Aber sein Gebet war mächtiger, und so entkam er glücklich in sein Land und wohnte dort, wegen seines Schicksals und seiner kühnen Flucht von seinem Volk als ein großer toa angesehen und verehrt. Es heißt aber auch, daß er ein machtvoller Priester gewesen sei (tohunga whai mana, ein Priester besitzend mana), weil seine Gebete kräftiger waren oder weil sein atua (Gott, Dämon) mächtiger war als die Gebete und Dämonen seiner Feinde[143]).

Eine ähnliche Verwendung des Manawortes finden wir in den schon mehrfach erwähnten Sagen über Tama-te-Kapua und über den mächtigen Priester Ngatoro-i-rangi. Als sich nämlich dieser Priester nach der Landung des Aratawabootes in Neuseeland ans Land begeben hatte und am Taraweraﬂuß entlangging, traf er einen Dämon, der ihn bezaubern wollte. Aber der Priester war mächtiger als sein Gegner, dessen Zaubersprüche wirkungslos blieben. Ngatoro rief nun seinerseits dem Dämon die zauberkräftigen Worte zu: „Durch mich sollst du sogleich sterben, mir gehört das mana über die Menschen meines Gebietes!“ Über dieses mutige Wort erschrak der Dämon heftig und verschwand wieder in der Erde, denn er hatte erkannt, daß Ngatoro im Besitz eines starken mana war[144]).

Der von Tarakawa gegebenen Beschreibung nach ist Ngatoro-i-rangi das Urbild eines tohunga[145]). Tregear bemerkt deshalb auch mit Recht, Tama hätte ihn nur deshalb an Bord seines Bootes genommen, um einen kräftigen Zauberer für den Vollzug der notwendigen religiösen Riten bei sich zu haben[146]).

Auch unter den tohunga gab es verschiedene Rangstufen. Es gab mächtigere, d. h. geschicktere oder erfolgreichere Priester und auch solche, von denen das in geringerem Grade der Fall war. Mana, d. h. Fähigkeit und Erfolg, hat hier notwendigerweise die Differenzierung bewirkt. Wir können uns auch bei dieser Gelegenheit auf den alten Maning berufen, der bemerkt: „Das mana eines Priesters oder tohunga wird durch die Wahrheit seiner Voraussagungen erwiesen, wie auch durch den Erfolg seiner Anrufungen, die, von einer anderen Person geringeren manas ausgeführt, keine Wirkung hätten[146]).“

Aus folgendem Beispiel ist diese Entwicklung des Priestertums zu verschiedenen Rangstufen ersichtlich: „Wenn ein pa angegriffen worden war und einige der Besatzung erschlagen worden waren, wurde das pa wegen des vergossenen Blutes tapu. War ein Priester mit genügend mana verfügbar, so entfernte er das tapu von dem pa mit Hilfe einer Zeremonie, die als huki tötō bekannt ist. Waren aber gerade nur Priester zweiten oder dritten Ranges zu erreichen, dann wurde das pa verlassen und anderswo ein neues gebaut[147]).“

In ähnlicher Weise kommt der Rangunterschied unter den tohunga, der auf dem verschiedenen Grad ihres mana beruht, in folgender Tatsache zum Ausdruck. Es

Digitized by Google

handelt sich um die Errichtung von (bezauberten) Klötzen oder Zweigen, die quer über einen Weg gelegt werden, um die nachdringenden oder angreifenden Feinde vom weiteren Begehen des Weges abzuschrecken. „Aber nur dann haben diese Maßnahmen Wirkung, wenn nicht das mana des tohunga der angreifenden Partei größer ist als das mana des tohunga der Partei, die solche Hindernisse machte [148])."

Wie das Häuptlingsmana, wird auch das Priestermana nach dem Glauben der Maori auf andere Personen übertragen. Um den Sohn in die Geheimnisse eines höheren Wissens einzuweihen, sagt z. B. der Priestervater zu seinem Sohn, er solle ihn in die große Zehe seines linken Fußes beißen. Beide fasten acht Tage, aber schlafen des Nachts. Während dieser Zeit lehrt der Vater den Sohn, was er in der Welt der abgeschiedenen Geister (Te Reinga) gelernt hat, bis alle Anrufungen (karakia) vom Sohne beherrscht werden. Dann ist das Werk der Übertragung beendet [149]). Gemäß der intellektuellen Natur der übermittelten Dinge begnügt man sich also mit einer bloßen körperlichen Berührung nicht.

Übertragung des mana eines Priesters liegt auch folgendem Vorgang zugrunde. Bei der berühmten Zeremonie des Feuerdurchschreitens (Umu-Ti) in Rarotonga erklärte einst ein Priester einem Europäer, der die Zeremonie mitmachen sollte und begreiflicherweise zögerte: „Ich überreiche dir mein mana. Führe deine Freunde hindurch!" Zu ihrer eigenen großen Verwunderung konnten die Europäer auch ohne Schaden über die glühend heißen Steine gehen, wenn auch Gudgeon, der Berichterstatter dieses Vorfalls, dabei ein prickelndes Gefühl in den Fußsohlen empfand. Gudgeon schließt seinen Bericht mit den Worten: „Man denke nicht, daß der Mann, der die Sache anordnete, ein alter tohunga war. Er war ein junger Mann, der aber aus jener Familie auf Raiatea stammte, die erbliche Feuerdurchschreiter sind. Ich kann nur sagen, daß es mana ist — mana tangata (persönlich-menschliches mana) und mana atua (Geistermana) [150])." Da Gudgeon selbst ausdrücklich ablehnt, daß das Leidenfrostsche Phänomen hierbei in Frage kommen könnte, fühlt man sich zu der Annahme gedrängt, diese schnell erreichte Fähigkeit, ohne besondere Schmerzempfindung über die heißen Steine zu gehen, auf durch Suggestion bewirkte Herabsetzung der Schmerzempfindung zurückzuführen. Wir verweisen hierfür auf die neuesten Ausführungen über „Suggestion und Hypnose" von Max Kauffmann [151]), und auch schon auf Otto Stoll, „Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie" [152]). Ersterer betont, daß man die Symptome der Herabsetzung der Schmerzempfindung sehr häufig bei Hypnotisierten antreffe; Stoll führt die indische Sitte des „Feuerlaufens" auf „autosuggestive Analgesie unter dem Einfluß religiöser Verzückung" zurück [153]).

Aber alle solche psychologische Erklärungsversuche wären hinfällig, wenn Fulton mit seiner Behauptung recht hätte, daß die Lösung des Rätsels in den Steinen, die bei der Zeremonie ausschließlich, wenigstens auf Fidschi, verwendet werden, zu suchen sei. Es sind das vulkanische Steine (Andesite), die die aufgenommene Hitze sehr lange behalten und infolgedessen auch sehr langsam ausstrahlen, so daß der kalte Fuß, der über sie hingeht, keine zu großen Hitzempfindungen hat. [153a]) Wäre das richtig, so würde es um so deutlicher sein, daß mana auch hier im objektiven Sinne nichts anderes als die für das Schreiten über die heißen Steine notwendige Geschicklichkeit bedeutet. Hat aber Gudgeon die angeführte Redewendung des Priesters: „Ich übergebe dir mein mana," richtig wiedergegeben, so bildet die darin enthaltene

Digitized by Google

Vorstellung wiederum einen Beleg für die volkstümliche Idee der Übertragbarkeit der Eigenschaften.

Selbstverständlich gehört zum Wirkungsbereich eines tohunga auch die Behandlung von Kranken. Diese läuft, der animistischen Weltanschauung der Maori entsprechend, wie bei anderen Völkern meist auf einen Exorzismus hinaus. Falls wirkliche Heilungen auf diesem Gebiet vorkommen, so werden sie auf Suggestion und Hypnose beruhen. Der Exorzismus selbst aber ist als ein Kampf zwischen zwei Mächten aufzufassen. Nach der Meinung der Maori kämpft das mana des Medizinmanns mit dem des Geistes, der die Krankheit verursacht hat. Gudgeon teilt uns mit, daß der Gott Tu-takanahau der Maori die Verletzungen von Tapuverboten dadurch rächt, daß er in den Missetäter eingeht und ihn tötet, falls sich dieser nicht inzwischen seiner Verfehlungen bewußt geworden ist. Will er sein Leben retten, so muß er nach einem kompetenten tohunga senden, der in der Feststellung der Krankheitssymptome (ungewöhnliche Auftschwellung des Magens kommt hier in Frage) nicht fehlgehen kann. Der tohunga behandelt dann den Kranken auf folgende Weise. Zunächst nimmt er von seinem Kopf und dem des Patienten je ein Haar, verbindet beide und steckt sie in den Mund des Kranken als Ausgangsweg für den Geist. Dann beißt er in den Kopf des Besessenen, um ihn damit alles eigenen mana zu berauben und den Patienten fester unter seinen Einfluß zu bringen. Zum Schluß der ganzen Heilungszeremonie wedelt der Priester mit einem Zweig über dem Kranken und beschwört dabei mit seinen karakia den Geist, herauszufahren[154]).

Es liegt demnach in der Tat ein regelrechter Exorzismus vor, und deshalb meinen wir in Analogie zu anderen ähnlichen Fällen, daß sich auch hier das mana des tohunga als größer erweisen muß als das des Geistes, der die Krankheit verursacht hat, wenn irgendwie die Heilung gelingen soll. Wir sehen in dem angeführten Beispiel also einen Kampf zwischen dem priesterlichen und dem feindlichen mana, ähnlich dem Kampfe Ngatoro-i-rangis mit dem Dämon und nicht, wie Gudgeon meint, einen Kampf des priesterlichen mana mit dem des Patienten, der ja krank und schwach ist, also gar nicht mana sein kann. Die Bemerkung Gudgeons (zu der oben mitgeteilten Stelle), „ein Mensch ohne mana ist allen denen dienstbar (subservient), die mana haben", ist an sich richtig, trifft aber bei einem Exorzismus nicht das Wesen der Sache[155]).

Einen Kampf zwischen zwei mana, nämlich dem zweier Zauberer oder Medizinmänner, zeigt auch folgende Erzählung. Nach dem Glauben der Maori kann nämlich der Geist eines bösen Zauberers, der einen Menschen krank gemacht hta, in der Gestalt einer roten Fliege erscheinen. Sie muß nun der tohunga, der sich der Wiederherstellung des Kranken widmet, fangen, um so den betreffenden Geist für immer unschädlich zu machen. Neben anderen Zauberpraktiken mit Speichel, Blättern, dem Formen eines Menschen aus Erde usw., gräbt der Priester ein Loch neben einem Altar in die Erde und spricht seine Zauberformeln, um die Fliege herbeizulocken. Fliegt diese nun in das Loch, so wird es sofort mit einem Stein verschlossen, und der Zweck ist erreicht. Fliegt sie aber nicht hinein, so war das ein Zeichen dafür, daß sie die Verkörperung eines zu mächtigen Zauberers war. Ihr mana war also zu groß, als daß es durch den tohunga hätte bezwungen werden können[156]).

Über den Schlußakt einer Krankenbehandlung setzt uns Elsdon Best in Kenntnis. Wenn ein Priester, so teilt er uns mit[157]), einen Kranken so weit mit Erfolg behandelt

Digitized by Google

hatte, so daß er zu genesen anfing, mußte, wenn die Sonne sich neigte, ein sogenannter whakanoa-Ritus (zum Entfernen des tapu) entweder an einem heiligen Platz in der Nähe des Dorfes oder an dem heiligen Wasser des Dorfes vollzogen werden. Durch diese Zeremonie suchte der Priester Donner hervorzurufen, eine Prozedur, die „oho rangi“ (den Himmel erregen, sprechen lassen) genannt wird. Rollte der Donner bei dem Rufe des Priesters, dann meinte man, der Kranke würde sicher wieder völlig gesund. Donnerte es aber nicht, so war das ein schlechtes Omen. Elsdon Best faßt den ganzen Vorgang so auf, als ob durch die oho-rangi-Zeremonie den Heilhandlungen des Priesters mana zugeführt werden soll. Der berichtete Vorgang erinnert aber an das oben aus dem Stammesleben erwähnte Beispiel zum Erweis des Stammesmana, bei dem der Donner als Zeichen dafür aufgefaßt wurde, daß die Geister oder Götter ihr mana den Versammelten zeigten und dadurch die Behauptung des Häuptlings anerkannten.

Das mana des tohunga-Arztes war natürlich ebenso Schwankungen ausgesetzt wie das mana des Kriegers oder Häuptlings.

Die Maoriärzte der alten Zeiten befaßten sich nicht viel mit „Heilkräutern“, erzählt Maning im Plauderton, sondern sie gebrauchten große Manadosen. Wenn die Mehrzahl der Patienten eines Arztes sich wieder erholte, glaubte man, daß dessen mana in voller Blüte stünde. Wenn aber eine Anzahl Patienten, wie es ja bisweilen auch dem besten Praktiker ergeht, unter seinen Händen starben, wahrhaftig, dann glaubte man, daß sein mana daran sei, schwach zu werden, und er wurde nicht mehr so oft wie früher konsultiert [154]).

Mana ist in diesem Zusammenhang die Bezeichnung für die Kunst des Arztes. Aber auch die Wirksamkeit der Heilmittel selbst wird mit mana bezeichnet. Nach Hocarts Mitteilungen heißt auf den Tongainseln die Medizin mana, wenn sie wirksam oder nützlich (aonga) [155]) ist, und Codrington vermutet, daß der Ausdruck „pei mana“ für die europäische Medizin auf den Banksinseln ebenfalls von mana abgeleitet ist. Der Medizinmann heißt auf dieser Insel „gismana“ [160]), wahrscheinlich auch eine Zusammensetzung mit dem Manawort. Im übrigen gleicht die Praxis der melanesischen Medizinmänner dem bekannten Typus dieser Art unter den primitiven Völkern, und wenn wir zum Abschluß dieses Kapitels ein Stück aus Codringtons Darstellungen anführen, so soll es dazu dienen, zugleich auf die doppelte Verwendungsart des Manawortes durch Codrington hinzuweisen. Teilweise läßt es sich in dem folgenden Text „präanimistisch“ und teilweise „animistisch“ interpretieren.

Auf den Banksinseln vollführte der gismana dieselben Künste wie seine Brüder im Westen. Er trieb die Ursache des Schmerzes und des Mißbehagens abwärts und zog sie dann heraus. Er streichelte den Sitz des Schmerzes und spuckte darauf. Er zog oder biß aus dem Sitz des Schmerzes ein Stückchen Holz, Knochen oder Blatt usw. heraus... Er gab dem Patienten aus einer Aushöhlung in einem heiligen Stein Wasser zu trinken oder gab ihm Wasser, in das Steine, voll mit mana, hineingelegt worden waren... Und alles wurde kraft des mana vollführt, das durch den Zauber, der über das gebrauchte Heilmittel gesungen wurde, diesem mitgeteilt worden war, Gesänge, die selbst mana genannt wurden, oder durch gemurmelte Worte, wosag, die die Krankheit fortnahmen. Auch Frauen nahmen an der praktischen Ausübung dieser Kunst teil. Einige von ihnen kannten den Zauber, durch den die Seele eines kranken Kindes, die ein Geist entführen wollte, zurückgerufen und der Geist vertrieben werden konnte. Die Frauen bliesen dabei auf die Augen des Kindes und riefen den Namen des angreifenden Geistes aus. Der gismana war in keiner Weise bei seiner Sorge um den Kranken eingeschränkt. Alle Möglichkeiten, durch mana zu wirken, gehörten in die Praxis seines Faches. Dagegen durften die Frauen keine schädlichen Künste betreiben. Betreffs der Neuhebriden kommt die Ausübung der

Digitized by Google

Heilkunst auf Aurora dem gismana, auf Lepers' Island dem tangaloe ngovo, auf Pentecost dem mata tawaga, d. h. also denjenigen zu, die die nötige Kenntnis der Gesänge und Zaubereien haben, von denen man glaubt, daß sie von Tagaro selbst stammen und durch welche mana mitgeteilt und appliziert wird. In Aurora haben diejenigen, welche Träume haben, die größere Praxis. In Pentecost und Lepers' Island wird der Saft einer ganz jungen Kokosnuß, auf die der Medizinmann in Verbindung mit einem gemurmelten oder gesungenen Zauber geblasen hat, von den Patienten getrunken, oder er wird damit eingerieben. Wasser, das mit mana in derselben Weise imprägniert worden ist, wird ebenso gebraucht [161]).

Sowohl die präanimistische wie die animistische Schule berufen sich auf diese Darstellung in gleicher Weise, aber das Wort mana ist an sich weder ein präanimistischer noch ein animistischer Ausdruck, sondern gegenüber diesen Theorien ganz neutral, da es ja, wie wir gesehen haben, nichts anderes als „außerordentliche Wirksamkeit" bedeutet. Auch das Manawort in Verbindung mit dem Priester, dem Arzt oder Medizinmann bestätigt uns diese Auffassung. Noch irrtümlicher aber ist es, wenn man aus Codrington, wozu er allerdings selbst die Veranlassung gibt, den Schluß zieht, daß mit dem Manawort in allen angeführten Fällen ein und dieselbe Zauberkraft oder ein und dasselbe zauberische Fluidum gemeint sei, das sich nur auf verschiedene Arten manifestiere.

4. Mana in einzelnen Sitten und Gebräuchen

In dem folgenden Abschnitt sollen eine Anzahl Fälle zusammengefaßt werden, die uns das Manawort in Verbindung mit gewissen Künsten und Sitten zeigen, die von jedem Stammesangehörigen beobachtet werden können oder in bestimmten Fällen beobachtet werden müssen.

Das Fangen von Bonitofischen gilt z. B. auf der Salomoneninsel Ulava offenbar als ein Teil der Mannbarkeitsfeste. Denn bevor ein junger Mensch nicht einen dieser Fische gefangen hat, zählt er im öffentlichen Leben noch nicht mit. Ein Mann, der schon das nötige mana dafür erwiesen hat, legt seine Hand in die eines Knaben, um ihn so zu befähigen, die begehrten Fische fangen zu können. Man sucht aber dasselbe Ziel auch dadurch zu erreichen, daß sich die Knaben und jüngeren Leute für ganze Monate von den übrigen Stammesgenossen absondern und in einem Bootshaus aufhalten. Dort opfert jemand, der mana hat, für sie, damit auch sie auf diese Weise in den Besitz des zum Fischfang erforderlichen mana, das an derselben Stelle der Berichterstatter Codrington mit „spiritual force" wiedergibt, gelangen [162]).

Florence Coombe ergänzt den Bericht Codringtons für dieselbe Insel insofern, als nach ihr diese Vorstellungen auch für den Haifischfang Geltung haben. Denn es ist nach der Anschauung dieser Insulaner nicht jedem Menschen möglich, mit den gefürchteten und verehrten Haifischen in Verbindung zu treten, um deren Mithilfe etwa beim Fang der Bonitos zu erreichen. Nur einzelne Menschen besitzen das hierfür erforderliche mana. Diejenigen nun, die den Nachweis führen wollen, solches mana zu besitzen, müssen entweder einen sehr schweren roten Stein oder eine sehr große leichte Frucht von einem Boot aus in das Meer werfen. Wenn die Frucht untersinkt oder der Stein schwimmt, so ist damit erwiesen, daß der Betreffende das gewünschte mana besitzt [163]).

Die Spezialisierung geht aber noch weiter. Nur bestimmte Menschen haben die Fähigkeit, die Haifische anzulocken, andere dagegen, sie wieder wegzusenden [164]).

Digitized by Google

In allen diesen Fällen hat mana die einfache Bedeutung „besonders geschickt"; laufen doch die erwähnten Beispiele in der Hauptsache auf Geschicklichkeitsproben hinaus, mit denen das Leben der primitiven Völker so reich erfüllt ist und denen man gern eine besondere Bedeutung zumißt. Ebenfalls eine reine Geschicklichkeitsprobe ist es, wenn man in Melanesien nach Codringtons Mitteilung sich auch dadurch mana erwerben kann, daß man auf den Meeresgrund herabtaucht und, wenn man dort unten nicht gerade etwas besonders Seltsames (etwa einen Tintenfisch) sieht, wenigstens eine Weile sitzenbleibt[165]).

Codrington erwähnt das Manawort auch in Verbindung mit dem Kannibalismus. In seiner Abhandlung „Religious Beliefs" usw. vom Jahr 1880 erklärt er: „Es ist wahrscheinlich wahr, daß überall (wo in Melanesien Kannibalismus geübt wird) die Vorstellung vorherrscht, daß mana durch Teilnahme an einer solchen Nahrung erlangt wird[166])."

In seinem ethnologischen Hauptwerk gibt Codrington nähere Aufschlüsse über den Kannibalismus und über das Menschenopfer in Melanesien. Auch auf den Salomonen haben gelegentlich solche Opfer stattgefunden. Aber man scheint sich bei dieser Art des Opferschmauses bescheidener benommen zu haben als beim „Schweineopfereffen", bei dem man oft Schweine in Menge verzehrte. Beim Verzehren des Menschenopfers aßen dagegen die beteiligten Menschen nur kleine Mengen, und zwar die jüngeren Leute, um mana zum Kämpfen, die älteren, um mana für ihre besonderen Zwecke zu erlangen. Selbstverständlich hielt man solche Opfer für wirksamer als andere Opferarten. Wenn jemand eines Verbrechens beschuldigt war, nahm man diese Gelegenheit wahr, den Angeschuldigten einem tindalo (Geist) zu opfern[167]). Das Opfer, auf diese Weise nur noch eine äußere Form, wird damit in die Sphäre einer rein magischen Handlung herabgezogen.

Auch soweit auf diesen Inseln Schädeljägerei getrieben wird, dient dies zum Erwerb von mana. Besonders beim Tod eines Häuptlings rüstet man Expeditionen aus, die die Schädel holen sollen. Die Köpfe der Getöteten fügen nach dem Glauben der Eingebornen mana dem neuen tindalo, d. h. dem Geist des abgeschiedenen Häuptlings, hinzu[168]), machen ihn also „wirksamer".

5. Mana in der Bedeutung „wahr" und „richtig" und im Wortzauber

Nach Hocart bedeutet auf der Eddystone-Insel (Salomonen) mana „wahr" oder „richtig", ebenso auch auf den Fidschiinseln, wenn auch mit dem Unterschied, daß auf Eddystone sosoto profan gebraucht, mana aber in derselben Bedeutung auf die Geister und alten einflußreichen Menschen angewandt wird. Beide Worte, sosoto und mana, haben einen gemeinsamen Gegenbegriff, nämlich koha (lügen, falsch sein)[169]).

Der erwähnte Forscher illustriert diese Bedeutung des Manawortes an folgendem interessanten Beispiel. „Auf der Eddystone-Insel", so berichtet er, „lebte ein sehr alter Mann, Rinambesi genannt, von dem man sagte, er sei mana." Der Eingeborne, der Hocart diesen Bescheid gab, fügte hinzu: „Rinambesi ist wie ein Geist (tomate); wenn er sagt: ‚Geh, du wirst eine Menge Fische fangen', und der Betreffende hatte Erfolg, dann war erwiesen: Rinambesi mana. Wenn er aber keinen Erfolg hatte, dann war klar: Rinambesi log oder irrte[170])."

Digitized by Google

Auf den Fidschiinseln sind mana und ndina (wahr, richtig) wie auf der Eddystone-Insel vertauschbare Begriffe. Aber sie werden hier auf heilige Steine bezogen: „Ein Ding ist mana, wenn es wirkt; es ist nicht mana, wenn es nicht wirkt“, teilte sehr treffend ein Eingeborner jener Insel Hocart mit, und ein Eingeborner der Tongainseln gab die folgende Erklärung ab: „Wenn ich über meine Verwandten ärgerlich bin und sage, sie möchten sterben, und sie sterben wirklich, so ist das mana!“[171]) Ein Bewohner der Insel Mota (Salomonen) schilderte seine ersten Eindrücke über ein europäisches Segelschiff mit den Worten: „Ich sah keinen Steuermann mit einem Steuerruder, deshalb dachte ich, das Wort dieses Mannes hätte mana und er habe dem Schiff befohlen, abzusegeln, und das Schiff gehorchte, und ich sah das Schiff geradeaus segeln[172]).“

Man hat sich in der Völkerkunde daran gewöhnt, derartige Beispiele unter dem Stichwort „Wortzauber“ zusammenzufassen. Doch ist dabei daran zu erinnern, daß wenigstens in den erwähnten Fällen die Wirksamkeit der ausgesprochenen Worte aufs engste von der Person, die sie äußert, abhängt. Deshalb bestärken mich auch diese Beispiele in der Meinung, daß der Wortzauber ursprünglich auf eine persönliche Grundlage zurückgeht. Wenn beim Nachsprechen der Worte durch andere Menschen diese Grundlage wegfällt, entsteht der reine unpersönlich-mechanische Wortzauber. Dann ist er, um mit Preuß zu reden, „eine selbständig wirkende Substanz“. Meine Anschauung berührt sich insofern mit der Wundts, als auch er den „magischen Zauber“ auf den „direkten Zauber“, d. h. auf die unmittelbare Wirkung von Seele auf Seele zurückführt[173]). Jedoch erscheint mir hierbei der Seelenbegriff für das primitive Denken zu philosophisch und dafür einfach der „Eindruck machende Mensch“ selbst als das wirkende Prinzip angesetzt werden zu müssen. Wer den Mut hat, einen Fluch oder einen Segen auszusprechen, oder das Eintreten eines künftigen Ereignisses vorauszusagen, macht auf den andern Menschen, insbesondere aber auf den Primitiven, leicht Eindruck. Im übrigen stellen die Eingebornen keine Erörterungen darüber an, ob das ausgesprochene Wort oder der Spruch oder die Voraussage aus magischen, aus persönlichen, aus animistischen oder aus spiritualistischen Gründen wirksam ist. *Das Ganze* wirkt: die sprechende Person, der man womöglich schon aus anderen Gründen Respekt entgegenbringt, und die Furcht, daß das, was sie sagt, wahr sein *könnte*.

Auch die Wirksamkeit der karakia (Zaubersprüche) der Maori möchten wir in der angedeuteten Weise verstehen. Da wir sie schon oft erwähnt haben, begnügen wir uns an dieser Stelle mit zwei Mitteilungen, von denen die eine die Initiationsriten dieses Volkes, die andere einen Kriegsbrauch betrifft.

In dem Whare-kura, dem heiligen Stammeshause der Maori, in dem vor allem die dem Arikistand angehörigen jungen Männer in den verschiedensten für das Leben notwendigen Dingen unterrichtet wurden, fanden am Ende der Ausbildungszeit verschiedene „Tests“ statt, um die Wirksamkeit der gelernten karakia (Zaubersprüche) zu prüfen. Diese Proben waren nach ihrer Schwierigkeit geordnet. Zur letzten gehörte die Tötung eines Menschen auf dem mua, dem heiligen Bezirk vor dem Whare-kura, durch das Aussprechen eines Zauberspruches. „Und der Beweis für das besondere mana oder für die geistige Kraft (the proper mana or spiritual force), die die Schüler erlangt hatten, war erbracht, wenn die Person, gegen die der tödliche Zauber ausgesprochen wurde, sofort tot niederfiel[174]).“

Digitized by Google

Diese gefährliche Wirkung der karakia veranlaßte die Krieger der Maori, wenn sie einen Zauberspruch zur Vernichtung ihrer Feinde aussprechen wollten, ihre Waffe bis zum Munde zu erheben, damit das karakia sich nicht gegen den Krieger, der es ausspricht, selber wendete. Dieses Emporheben der Waffe zum Munde heißt whakamana-mana, d. h. mana (dem karakia) erteilen. Denselben Zweck hatte wahrscheinlich auch das Bespucken der Lanze [175]).

II. Mana von Tieren und Dingen

1. Tiermana

Die bisherigen Darlegungen bezogen sich auf Menschen, die durch besondere Fähigkeiten hervorragten. Das mana, um das es sich also bis jetzt handelte, war mana tangata, Menschenmana. Wir gehen nun zu dem mana von Tieren und Dingen über.

Auf die Verehrung des Haifisches bei den Ozeaniern haben wir schon oben hingewiesen (S. 35). Hier gilt gewiß des Petronius Satz: „Timor fecit deos", erzeugt durch die dem Menschen überlegenen Eigenschaften der Tiere. Nach dem Glauben der Salomonier sind die Haifische entweder verwandelte Menschen oder Behausungen von Geistern [176]). Daß auch sie mana haben, zeigt sich unter anderem in ihrer Hilfe beim Fang der Bonitofische. Sie können aber auf den Wunsch eines Menschen hin auch das Boot eines Feindes zerbrechen und den Feind selbst fressen [177]). Um mana und fusuliha (Stärke) zur Tötung eines Feindes zu erlangen, kann sich der Bewohner der Insel Guadalcanar unter Darbringung von Opfern an den naroha-Vogel wenden, der ihm für sein Vorhaben dann ebenso nützlich sein kann wie der Haifisch [178]).

Aus Neuseeland teilt Maning folgendes lehrreiche Beispiel für das Tiermana mit. Er habe einst, so lesen wir in seinem Werke „Old New Zealand", ein zahmes Schwein besessen, das jedesmal, ehe Regen einsetzte, heftige Luftsprünge machte und wie toll quiekte. Die Maori nannten infolgedessen das Tier: „poaka whai mana" (ein Schwein, das mana, nämlich zum Wettermachen, besitzt), und meinten, es hätte übernatürliche Kräfte und könne den Regen im voraus verkündigen [179]). Doch wenn der Maori auf dies Tier den Ausdruck „whai mana" anwendet, so ist gemäß der Analogie der Verwendung des Manawortes in ähnlichen Fällen wohl nicht bloß an eine Prophezeiung, sondern an ein Regenmachen selbst zu denken [180]).

Etwas Ähnliches berichtet John White aus der neuseeländischen Sage. Als der Sohn des mythischen Vorfahren der Maori, Tama-teao, von Hawaiki nach Neuseeland kam und einmal auf seiner Wanderung einen Seufzer des Bedauerns äußerte, kratzte zu gleicher Zeit eine Eidechse in einer Kalabasse. Man nahm sie heraus, band ein Grünsteinbild um ihren Nacken, setzte sie in eine Felsenhöhle und pflanzte dort einen Baum, Pohokura genannt, an. „Die Eidechse", so erzählten sich zu Whites Zeit die Maori, „lebt noch hier, und ihr mana hat sie nicht verlassen. Wenn sie schreit, kündigt sie schlechtes Wetter an [181])." Wir vermuten hier ebenfalls als die ursprüngliche Vorstellung der Maori den Glauben an die Wettermacherei der Eidechse. Dadurch würde auch der Grundbedeutung des Manawortes am besten Rechnung getragen.

Reichen Stoff, das mana von Tieren kennenzulernen, geben begreiflicherweise die Tiermärchen und Tiersagen. Gudgeon dient uns hier wiederum als der brauch-

Digitized by Google

barste Berichterstatter, da er bei diesen Erzählungen wenigstens hin und wieder das Manawort verwendet. Nach Wundts eingehenden völkerpsychologischen Untersuchungen über das Märchen[182]), beruht die enge Verbindung, in denen die Tiere mit den Menschen im Tiermärchen stehen, auf totemistischen Glaubensvorstellungen. Wir finden deshalb in den Tiermärchen Neuseelands den Glauben an tierische Ahnen, die dann zu Schutzdämonen bestimmter Stämme geworden sind.

Sehr schwierig ist es, die neuseeländischen Tiermärchen auf die von Wundt festgestellten drei Entwicklungsstufen dieser mythologischen Erzählungsform zu verteilen, da, was ja zum Teil an der Berichterstattung liegen mag, die Typen nicht rein bewahrt sind, sondern die verschiedenen Motive, die das Tiermärchen überhaupt birgt und die zu jener Klassifikation Anlaß gegeben haben, in den zu erwähnenden Erzählungen völlig ineinander übergehen. Deutlich hebt sich indessen die folgende Erzählung als zur zweiten Stufe gehörig heraus, die durch das Motiv der Ehe zwischen Mensch und Tier charakterisiert ist. Dieses Märchen betrifft die Geschichte des Stammes der Ngati-Hine-Hika am Wkaponakeberg und an den Reingafällen, und berichtet vom Stammesahnen Tanekino. Dieser wurde von einem weiblichen Wassergeist mit Namen Hine-korako geliebt und geheiratet. Dieses taniwha[183]) stammte von einer Art ab, die in dem Wairoafluß unter den Reingafällen lebte und von großem mana war. Wegen seiner Liebe verzichtete aber dieses taniwha auf seine vornehme Herkunft und wurde das Weib Tanekinos. Alles ging gut, bis ihr Sohn Tuaranga geboren wurde. Denn da fingen die Frauen des Dorfes an, über die taniwha-Mutter spöttische Bemerkungen zu machen und ihre Tauglichkeit für die Pflichten und Sorgen der Mutterschaft zu bezweifeln. Da verließ Hine-korako ihren Gatten und ihr Kind und kehrte zu ihrer Wasserbehausung unter den Reingafällen zurück. Sie blieb jedoch ein Schutzgeist für ihre Nachkommen und gab ihre Gegenwart kund, sooft es die Interessen ihrer Nachkommen erforderten. Die letzte Gelegenheit, bei der sie ihr mana zeigte, war während einer großen Überschwemmung des Hangaroaflusses, welche die Ngati-Hine-hika zur Mitternacht aus ihren Niederlassungen trieb. Als sie versuchten, den Fluß zu durchqueren, um ein höher gelegenes Dorf zu erreichen, wären sie bald von der Flut über die Fälle geworfen worden. Als man in diesem schrecklichen Augenblick schon mit dem Tode rechnete, war ein alter Mann so geistesgegenwärtig, Hine-korako um Hilfe anzurufen. Sogleich wurde der abwärts gerichtete Lauf des Bootes gestoppt, und das Boot begann sich langsam, ohne die geringsten Anstrengungen der Mannschaft, stromauf zu bewegen. Die Geretteten waren überzeugt, daß es wiederum das mana ihrer Ahnfrau, des taniwha Hine-korako, war, das sie vor dem sicheren Tode gerettet hatte[184]).

Das Motiv des Stammesschutzgeistes und hilfreichen Tieres, das auch schon der ersten von Wundt festgestellten Stufe des Tiermärchens zugehört, liegt vielleicht folgender Erzählung zugrunde, doch ist das Tier hierbei durch das Zurücktreten der totemistischen Beziehungen zum Zauberwesen geworden. Die Erzählung ist die Fortsetzung des Berichtes darüber, daß der Häuptling der Ngati-Porou, Uenuku, durch seinen Sohn Rua-tapu des mana beraubt wurde, als dieser auf das Dach des väterlichen Hauses gestiegen war, während sein Vater sich unten befand. Der Sohn wurde nun von seinem Vater zur Rede gestellt und dabei wegen seiner angeblichen Abkunft von einer Sklavin beleidigt. Da entschloß sich Rua-tapu zu einer schrecklichen Racheaktion. Er lud die nichts Böses ahnenden älteren Söhne aller

Digitized by Google

Häuptlinge des Stammes seines Vaters und auch seinen aus vornehmerer Geburt stammenden Bruder Kahutia zu einem Seeausflug ein, brachte aber während der Fahrt das Boot durch ein vorher zu diesem Zweck gebohrtes Loch zum Versinken. Dann tötete er mit seinem bis dahin versteckt gehaltenen Speer alle, die das Leck verstopfen wollten. Sämtliche Insassen des Bootes kamen so um, außer Kahutia, der vermöge seines mana dem Tode entging, „denn alles, was seine Vorfahren jemals an dieser besonderen Wirksamkeit besessen hatten, war in der Person dieses jungen Häuptlings konzentriert". Er gebrauchte verschiedene karakias, um sich beim Schwimmen die Körperwärme zu erhalten und um seinen taniwha-Ahnen, Paikeariki, zu Hilfe zu rufen. Dieser kam auch und landete den Häuptling sicher in Ahuahu. Aus Dankbarkeit nahm Kahutia den Namen seines taniwha-Ahnen Paikea an und ist unter diesem Namen als Ahn aller Stämme der Ostküste bekannt[185]).

Noch deutlicher als in dem eben erwähnten Beispiel treten die den ursprünglichen Totemismus abstreifenden Motive in der Erzählung über Pou hervor, die ein Stück aus der Überlieferung der Maoristämme der Taranakiküste im Westen der Nordinsel ist. Sie verbindet zugleich mit dem Motiv des hilfreichen das des feindlichen Tieres. Die Verurteilung des dem Pou feindlichen Tieres in Hawaiki läßt überdies noch die ursprüngliche Gleichheit von Mensch und Tier durchschimmern.

Pou, der im Pateadistrikt wohnte, hatte, ohne daß er es ahnte, ein taniwha mit Namen Ikaroa, in Fischgestalt am Ufer gefunden. Als sich Pou nun daran machte, das Tier zu zerteilen, merkte er, was er vor sich hatte, und versuchte, es mit Zaubersprüchen zu bezwingen. Aus Furcht vor der Wirksamkeit dieser Sprüche trug aber plötzlich das Tier Pou fort, wahrscheinlich bis nach Hawaiki. Dort wurde nun vermutlich von den Bewohnern dieses Landes, bestimmt, daß das taniwha im Unrecht sei, weil es sich selber aus seinem Element begeben hätte und auf dem Strand gelegen habe, als Pou es fand. Dieser mußte deshalb in seine Heimat zurückgebracht werden. Ein anderes taniwha mit Namen Te manumui-a-Rua-Kapunga brachte Pou wieder nach Patea. Als sie dort angelangt waren, faltete das Tier seine Schwingen weit auseinander und sagte zu Pou: „Ziehe dir eine Feder aus meiner Seite heraus, damit sie dir mana sei." Pou tat auch, wie ihm befohlen wurde, gab aber dann diese Manafeder einer Gesandtschaft des Whanganuistammes. Dieser Stamm wurde dadurch in den Stand gesetzt, sich an seinen Feinden zu rächen. Die Feder aber ist schließlich verschwunden[186]).

In der Feder verkörpert sich die Zauberkraft des Vogels oder vogelähnlichen Wesens. Nach Wundts Meinung[187]), die er aus der Bearbeitung anderen Materials gewonnen hat, sind es die wunderbaren Eigenschaften des plötzlichen Kommens und Gehens, die den Vogel auszeichnen und sich durch die zurückgelassene Feder auf den Menschen übertragen. Wie weit dafür unsere Erzählung zutrifft, läßt sich schwer sagen. Aber daß die Feder in dem Zauberglauben der Maori eine Rolle spielt, geht auch aus folgender Mitteilung hervor. Man fertigt nämlich in Neuseeland bisweilen aus den Flügelfedern des Papageis (kaka) ein sogenanntes künstliches mauri (eine Art magisches Schutzmittel) an. Man nimmt allerdings dazu nur die Federn der rechten Schwinge, da nur diese mana ist, aber nicht die linke, den weiblichen Teil[188]).

Der Tiersage, die sich vom Tiermärchen durch genauere Orts- und Zeitangaben unterscheidet, wird man am besten die Erzählungen zuweisen müssen, die einige wegen

Digitized by Google

ihres großen mana berühmte taniwha am Taupofee betreffen. Als im Jahr 1845 der Neuseelandhäuptling Te Heuheu Tukino, der ein Musterexemplar seiner Art war, mit vielen seiner Stammesgenossen bei Ta Rapa von einem Erdrutsch verschüttet wurde, erklärten dies die Maori für eine Wirkung des weiblichen taniwha Horo-ma-tangi. Entgegen der nach ihrer Ansicht abgedroschenen Meinung der Pakeha (Europäer), daß es sich hierbei um ein natürliches Ereignis gehandelt habe, sahen sie darin vielmehr einen Beweis, daß nicht einmal das mana eines Häuptlings oder der Zauberspruch eines Priesters immer imstande sind, vor einem taniwha zu schützen. Wohl gab es große Häuptlinge, und selbst auch Te Heuheu ist ihnen zuzuzählen, die mit den taniwhas frei verkehren durften, wahrscheinlich, so fügt offenbar der Berichterstatter, von sich aus den Glauben der Maori deutend, hinzu, „weil Männer solchen Ranges in den Augen von Göttern und Menschen geheiligt waren“ [189]). Aber man wird der ursprünglichen Vorstellung, die diesem Glauben an dem freien Verkehr zwischen Mensch und Tier zugrunde liegt, wohl näher kommen, wenn man darin einen Rest jener alten totemistischen Gleichstellung zwischen Mensch und Tier erblickt.

Naturmythus liegt dagegen vor, wenn der Bericht fortfährt: „Vor unvordenklichen Zeiten war Horo-ma-tangi die Hüterin des mana des Taupofees. Sie wurde in allen ihren Handlungen durch ihren Vertrauten, den männlichen taniwha Ati-a-muri unterstützt, der in der Dämmerung des Abends beim Ausschau nach unbedachtsamen Fremden, sein Boot paddelnd, beobachtet werden kann.“

Das Motiv des dem Menschen freundlichen, weil ihm ursprünglich gleichstehenden Tieres wandelt sich in der Entwicklung der Sage und des Märchens zum Motiv des dem Menschen dienstbaren Tieres ab. Das ist an den beiden nachstehenden Erzählungen zu beobachten, wobei die erstere an die eben erwähnte Sage vom Erdrutsch bei Ta Rapa erinnert, die zweite sich das Tier als reines Zauberwesen vorstellt. Das taniwha Huru-kareao lebte, so wird erzählt, unter dem mana gewisser Frauen von Roto-aira, und diese riefen die Hilfe dieses Tieres an, als sie einstmals von den Bewohnern von Rotorua beleidigt worden waren. Das befestigte Dorf der Beleidiger versank auch unter den Fluten des Sees. Auch hier lehnen die Maori irgendwelche vulkanische natürliche Vorgänge als Ursache ab, sind vielmehr der Überzeugung, daß es allein das mana der angerufenen taniwha war, die diese Stätte zerstört hat [190]).

Als ein Beispiel für das Vogelmana erwähnt Gudgeon in seiner Abhandlung „The Tipua Kura, and other manifestation of the spirit world“ die eigentümlichen Eigenschaften des berühmten Vogels Tane-miti-rangi.

Dieser Vogel war der Hausgeist des Ngati-Tauira-Häuptlings Iwi-Katea, der in dem hurumua-pa bei Te Wairoa (Hawkes Bay) lebte. Die Tradition behauptet, dieser Vogel hätte übermenschliche Intelligenz besessen. Er hatte nicht nur eine genaue Kenntnis derjenigen karakia, die den Beistand der Götter für irgendein menschliches Projekt erzwingen konnten, sondern er besaß auch die höchste Art mana. Diese bestand in der Fähigkeit, Menschen vermöge der whai-whaia-Riten zu erschlagen. Aus diesem Grunde wurde dieser Vogel von den benachbarten Häuptlingen heftig begehrt. Einer von ihnen, der Überlieferung nach mit Namen Ngarengare, war so unbedachtsam, den Vogel mit Waffengewalt zu rauben, als sein Besitzer, Iwi-Katea, mit den meisten seiner Leute einmal abwesend war. Die Ngati-Tauira versuchten zwar, sich an den Dieben zu rächen, erlitten aber eine Niederlage. Nur die Unterstämme, die unter dem mana der Häuptlinge Iwi-Katea, Tai-popoia und Putara standen, blieben erhalten und lebten wenigstens einige Generationen hindurch unabhängig

Digitized by Google

auf ihren Gebieten. Für Ngarengare wäre es freilich auch weit besser gewesen, wenn er den dämonischen Vogel dem ursprünglichen Besitzer gelassen hätte. Denn es dauerte nicht lange, da befand sich dieser Häuptling als Flüchtling unter den Whatu-mamoa der Hawkes Bay, nachdem die meisten seiner Gefolgsleute von den Anhängern Tane-mitirangis schimpflich erschlagen worden waren [191]).

Auch in den Sega- und Folasaliedern von Samoa spielt eine Vogelart, und zwar der kleine Papagei (sega), eine Rolle. Diese wegen ihrer roten Federn sehr geschätzte sperlingsgroße Art wird in den Liedern aufgefordert, sich zum Zwecke der Manamitteilung auf die Hand des Häuptlings zu setzen [192]).

2. Managegenstände aus Pflanzen, Holz und Stein

a. Pflanzenmana

Auf Grund der eigentümlichen Verbindungen, die nach primitiver Auffassung nicht nur zwischen Mensch und Tier, sondern auch zwischen Mensch und Pflanze bestehen können und die beide der Erscheinung des Totemismus zugrunde gelegt werden, werden Eigenschaften des Naturobjektes, wie z. B. die Reife, auf den Menschen übertragen. Im Bismarckarchipel wird bei der Geburt eines Knaben eine Kokospalme gepflanzt. Wenn sie ihre ersten Früchte bringt, wird der Knabe in die Reihen der Erwachsenen aufgenommen. Ähnlich ist die Verknüpfung zwischen dem Wachstum des Baumes und dem des Menschen, die der Tohi-Zeremonie der Maori zugrunde liegt. Diese Zeremonie setzt die Kinder in Beziehung zu einem Lebensbaum [193]). Ein Kind hat gute Aussichten im Leben, wenn nach dieser Zeremonie sein Lebensbaum Wurzel schlägt und schnell wächst. Als der Lebensbaum des großen Ngau-Häuptlings Tamate-wka-Nene wuchs, wurde auch sein mana sehr groß [194]).

Diejenigen Bäume und Pfosten, die bei den Maori mit dem Ausdruck mauri [195]) bezeichnet werden und die als materielle Repräsentationen der Lebenskraft einzelner Menschen oder von Stammesgemeinschaften gelten, hat Röhr behandelt. Solche Gegenstände sind natürlich auch mana. Manchmal schwingt sich ein recht dichtes Mythengewebe um einen solchen Baum. Als Beispiel dafür diene die Geschichte des Papa-Taunaki-Baumes, der sowohl für das Schicksal der Ngati-Maniapoto wie für das Schicksal des großen Kriegers Wahanui von Bedeutung war. Gudgeon beginnt den Bericht hierüber mit der allgemeinen Bemerkung, es gäbe bei den Maori Beispiele, die zeigten, daß für sie Bäume hauptsächlich deswegen Gegenstände der Verehrung wären, weil man sie für fähig hielte, entweder von einem Menschen oder von Waffen mana aufzusaugen. Jener Papa-Taunaki-Baum hatte in der Tat auch sein mana dadurch bekommen, daß die berühmte Grünsteinaxt eines Ahnen des erwähnten Stammes in dem hohl gewordenen Baum steckenblieb, als sich mit ihrer Hilfe der Häuptling Zugang zu einem Papageiennest auf diesem Baume hatte bahnen wollen. „Wie viele merkwürdige Waffen der alten Zeit, besaß auch diese Axt mana, war sie ja doch der Schrein eines Geistes." Durch einen Sturm wurde der Baum schließlich entwurzelt, ohne daß er aber dadurch sein mana verloren hätte. Das sollte der große toa Wahanui erfahren, als er das mana des Baumes freventlich einer Feuerprobe unterzog. Der Baum fiel bei dieser Gelegenheit in den Manga-o-Rongo-Fluß, in dem er beinahe achtzig Jahre liegenblieb. Nach der Meinung der Maori hat er sich allerdings damals selbst in den Fluß gerollt. Als er nun einmal

Digitized by Google

von der Strömung des Flusses mit fortgerissen wurde, bedeutete dies für die Maori, daß sich dadurch auch das mana des Stammes entferne. Für Wahamui aber hatte die Beleidigung des Baumes schlimme Folgen. Der bis dahin vom Glück so begünstigte Krieger wurde nunmehr vom Glück verlassen und fand einige Wochen nach dem berichteten Ereignis in einer Schlacht den Tod.

Zum Schluß berichtet Gudgeon noch über das Ende des Papa-Taunaki-Baumes, das nach der Anschauung der Maori entsetzlich genug war. Ein Mr. Edwards von Te Kiokio, ein Maori, verwandte den Rest des Baumes zu Einhegungspfosten und die Abfälle und Späne zu Kochzwecken. „Das war", bemerkt Gudgeon, „im Sinne der Eingebornen eine kannibalische Handlung, die die Wirkung hatte, daß Mr. Edwards für viele Monate in die Verbannung gehen mußte. Denn eine solche schreckliche Pietätlosigkeit konnte man auf keinen Fall dulden[196])."

Eine andere Bedeutung kommt dem mauri in folgendem Falle zu. Ist auf Neuseeland ein Stamm im Besitz eines Teiles eines Flußlaufes, ein stärkerer aber im Besitz des andern Teiles, so wagt der schwächere Teil zwar nicht, auf dem fremden Gebiet zu fischen, doch wählt man sich einen Stein oder Holzklotz aus, genannt mauri, läßt ihn vom Priester weihen und stellt ihn an der Stammesgrenze auf. Das hat nach dem Glauben der Maori den Erfolg, die Aale zu verhindern, weiter den Fluß hinaufzuschwimmen und dem Stamm verlorenzugehen[197]).

Wheeler gibt in seinem Bericht über die Totenzeremonien und über die Eschatologie des Monovolkes, das gegenwärtig die Inseln Mono, Alu und Fauru in der Bougainvillestraße (westliche Salomonen) bewohnt, ebenfalls ein Beispiel für einen Manapfosten. Da hatte man einmal in einem Dorf einen Pfahl aufgestellt, der einen üblen Geist (nitu) aus einer kranken Frau vertreiben sollte. Sie starb aber, und der Pfosten wurde entfernt. Man sagte von ihm: „ipaite" (er war nicht gut) und „abu ikare" (er war nicht stark, kräftig). Ikare ist aber mit kare zusammengesetzt, einem Wort, das sowohl substantivisch wie verbal den Begriff des Starkseins oder des Könnens ausdrückt. Wheeler zieht mit Recht daraus den Schluß, daß kare ein Parallelbegriff zu mana sei[198]).

Auch der „Schlag mit der Lebensrute"[199]) findet sich bei den Bewohnern der Südseeinseln, und zwar bei den Maori, in typischer Weise. Ehe nämlich bei den Stämmen Neuseelands die Krieger zum Kampf ausrücken, schlägt sie in manchen Fällen der Priester mit einem grünen Zweig des Karamubusches, der vorher in Wasser getaucht wurde, auf die rechte Schulter. Nach der Meinung Elsdon Vests hat dies darin seinen Grund, daß die rechte Schulter das mana des Kämpfers repräsentiere und die Waffe tüchtig in Schwung bringe[200]). Man weiß freilich bei dieser Erklärung nicht recht, ob ihr Nationalismus vom Berichterstatter oder von den Maori stammt. Primitiver wäre jedenfalls die Vorstellung, daß die Lebenskraft des Zweiges durch den Schlag auf den Menschen übergeht. Im übrigen schließt aber Best seinen Bericht mit der richtigen Bemerkung ab: „Deshalb nennt man auch einen im Kampfe erfolgreichen Krieger (oder Stamm): te pakihiwi kaha = der Starkschultrige" (kaha = mana).

Im wesentlichen handelt es sich also bei diesem Pflanzenmana ebenfalls um Kraftgewinnung. Mögen die Vorstellungen und Praktiken, die hierbei in Frage kommen, noch so sehr gewuchert haben, so schimmert die primitive Grundanschauung doch überall noch durch. Sie besteht in dem, was uns aus Mannhardts berühmtem Werke

Digitized by Google

„Wald- und Feldkulte“ mit so überzeugender Kraft entgegentritt, nämlich in der Vorstellung, daß das Grünende und Wachsende in der Natur dem Menschen als eine unerschöpfliche Kraftquelle erscheint, an die er sich anschließen muß, indem er solche Gegenstände irgendwie berührt oder sie schließlich auch nur in seiner Nähe pflegt oder wenigstens Stücke davon aufstellt. In der lebenspendenden Kraft der Pflanzen zeigt sich dem Ozeanier das mana dieser Gegenstände.

Auch in das Gebiet der niederen Magie wird diese Eigenschaft der Pflanzen einbezogen. Zahlreich sind die Beispiele von Zaubermitteln, die aus Pflanzenteilen, hauptsächlich aus Blättern bestimmter Bäume, angefertigt werden.

Bei der vele-Zauberei auf Guadalcanar bilden Knochen und Blätter, in ein kleines Weidengeflecht eingeschlossen, die Manastoffe[201]). Nach Codrington werden auf Florida, Guadalcanar und der Lepers' Insel Blätter und andere Gegenstände, „in denen mana zu diesem Zwecke wohnt“, bei der genannten Zauberei verwendet. Es handelt sich bei ihr um die Ermutigung zu einem meuchlerischen Überfall während der Nacht auf einen nicht gerade als kräftig bekannten Menschen. Kräftige Menschen werden auf diese Weise nicht angegriffen[202]).

Blätter, Ingwer, Rinde oder Pflanzenwurzeln sind bei verschiedenen Opfern zur Gewinnung des Beistandes eines keramo (Schutzgeistes) die mana-Ingredienzien. Sie dienen auch zur Krankenbehandlung, um einen feindlichen Geist zu versöhnen, indem sie in Verbindung mit Zaubersprüchen mana für den Kranken sind[203]).

Der Zauberer, der durch Geld bewogen worden ist, „einen Geisterschützen“ (ghost-shooter, tamatetiqa), herzustellen, füllt unter Fasten und Absingen von Zauberliedern ein Bambusrohr mit Knochen und Blättern, die „heiß wegen mana“ sind. Ist dann die Waffe fertig, so wird sie dem Mann übergeben, der sich darauf versteift hat, seinen Feind zu töten[204]).

Wünschte man auf Florida Windstille, so band der Wetterzauberer (mane nggehe vigona) die für seinen Geist (vigona) passenden Blätter zusammen und verbarg sie in der Höhlung eines Baumes, wo Wasser war. Dabei wandte sich der Wetterzauberer mit den entsprechenden Zaubersprüchen an seinen vigona. Sollte aber Sonnenschein hervorgerufen werden, so wurden die geeigneten Blätter und Weinrebenranken an das Ende eines Bambus gebunden und vom Wetterpriester über ein Feuer gehalten. Dieser fachte dann das Feuer mit seinem Gesang an, „um mana dem Feuer zu geben“, und „das Feuer gab mana den Blättern“. Dann kletterte er auf einen Baum und befestigte den Bambus an dem obersten Zweig. Blies nun der Wind über das biegsame Bambusrohr, so wurde das mana „ausgestreut“, und die Sonne fing an zu erglänzen[205]).

Auf der Insel Aurora steckt der Wetterdoktor, der dort gismana heißt, ein Büschel Blätter in die Höhlung eines Steines, auf dem einige Zweige des Pfefferstrauches zerstoßen und zerquetscht werden, um Regen zu erzielen. Dazu fügt er ein Exemplar aus einer Kollektion von Steinen hinzu, die mana für Regen haben. Alles dies wird unter dem Gesang von Zaubersprüchen in Verbindung mit dem Namen Tagaros ausgeführt, und wenn es fertig ist, wird das Ganze zugedeckt. Die Masse gärt, mana-„beladener“ Rauch steigt auf und erzeugt Wolken und Regen[206]).

Um die Sonne recht heiß scheinen zu lassen, halten auf den Neuhebriden die Zauberer Zweige, die sie schon durch Zaubereien mit mana „angefüllt“ haben, über

Digitized by Google

das Feuer in einem Hause. So wie diese Zweige vertrocknen und verbrennen, soll es auch mit dem Land geschehen[207]).

Die erwähnten Beispiele führen uns ins Gebiet des sogenannten Analogiezaubers. Mana bedeutet auch in diesem Zusammenhange trotz der Codringtonschen Substanzialisierung die außerordentliche Wirksamkeit der vorgenommenen Handlung. Wenn Röhr[208]) in derartigen Fällen ebenfalls Beweise für das „fluidale Wesen" des Mana zu erblicken glaubt, so liegt wohl auch hier, wie schon oft hervorgehoben, eine Verwechslung der uns vage und fließend erscheinenden Vorstellungen der Primitiven von der Übertragung der Eigenschaften mit dem wirklichen oder erhofften Ergebnis der vorgenommenen Handlung vor. Die von den Eingebornen verwendeten Zaubersubstanzen sind erst dann mana, wenn der Zauber wirkt. Mana selbst ist also keine Substanz, aber es gibt Manasubstanzen.

b. Steinmana

In der Nähe des Cap Egmont an der Taranakiküste (Westküste der Nordinsel) liegt ein fast mannshoher runder Stein, genannt Toka-a-Rauhoto-Felsen. Vor der Ankunft der pakeha (Fremden) auf Neuseeland war dieser Stein von großem mana, aber jetzt berühren die Menschen ohne Scheu diesen Stein und sterben nicht wie in früheren Tagen.

Dieser Manastein hat in der Überlieferung der Maori eine besondere Geschichte. Die Phantasie dieses Volkes hat ihn als die ehemals lebendige Führerin des Taranaki- oder Egmontberges aufgefaßt, als dieser in längst vergangenen Zeiten aus dem Zentrum der Nordinsel nach der Westküste wanderte. Er war in Liebe entbrannt zu Pihanka, was aber den Zorn Tonkariros erweckte, der Taranaki nach dem Westen trieb. Dort wurde er von Pou-a-kai an seiner jetzigen Stelle festgehalten. Da blieb auch Toka-a-Rauhoto an ihrem Platze, bis zu dem sie in jener Zeit gekommen war, stehen und bildete nun einen Gegenstand großer Verehrung für alle Stämme dieser Gegend. Man sagt, sie sehe noch auf ihren alten Freund und „Nachläufer" mit sehnsüchtigen Augen. Zu diesem Stein soll auch einmal ein Kriegertrupp der Ngati-tama gekommen sein, die den Stein mit großer Anstrengung ausgruben und entfernten. Aber in derselben Nacht kehrte er zu seinem alten Ruheplatz zurück. Die frevelhaften Ngati-tama aber, die sich am tapu des Steines vergriffen hatten, starben alle unter dem Einfluß der Zauberei (makutu), die von dem Stein oder von den Geistern ausging, die in Gestalt von Eidechsen den Stein bei seiner Reise vom Taupofee bis zur Westküste begleiteten und dann um den Stein herum hausten[209]).

Ganz anders geartet sind die Fähigkeiten der berühmten whatu-kura-Steine der Maori. Diese Steine der Weisheit werden beim Lernen verwendet, indem man sie in den Mund nimmt. Man glaubt, daß sie den Lehrern Autorität, den Schülern aber Gedächtnisstärke verleihen[210]).

Auch in der Nähe des Taupofees befindet sich ein solcher Felsen, der Gudgeon gegenüber von einem Maori als „he pukepuke whai mana" (ein Hügel, der mana besitzt) bezeichnet wurde. Er ist ein schmaler, konischer, kaum sieben Fuß hoher und im Durchmesser an der Basis ebenso breiter Hügel, der den Namen des Häuptlings Rangi-te-kahutia trägt. Dieser Häuptling wurde dort einstmals, als er allein war, von seinen Feinden überrascht, warf sich aber unter Anrufung seiner Ahnengötter flach gegen den Felsen, hielt den Atem an und wurde so von seinen Feinden, die dicht an ihm vorüberzogen, nicht bemerkt[211]). Der von diesem Felsen in der geschilderten gefährlichen Lage bewirkte Schutz war für den Maori das Kennzeichen dafür, daß diesem Felsen besondere Aktivität, also mana, zuzuschreiben sei.

Digitized by Google

Wie sich dieses mana zu dem Eingreifen der angerufenen Ahnengötter verhält, wird sich wohl der Maori nicht fragen. Übrigens könnte man in unserem Fall auch an eine Renommisterei der Eingebornen denken. Schon Edward Maning, wie auch später Gudgeon, heben hervor, daß solche Manaorte in den „pepeha", d. h. in den Kriegsprahlereien und Kriegsrufen der Maori, eine Rolle spielen. Pepeha sind affektvolle Reden, die zur eigenen Ermutigung und zum Erschrecken der Feinde dienen sollen[212]).

An die Gralsage erinnert das Mana des Kura-a-Tuhaeto oder Kura Papatamui-Kopfschmuckes, falls hier kura einen Stein bezeichnet. Von diesem alten, sehr berühmten und geheiligten Erbstück einer Familie der Ngati-Kahu-ngumu erzählt man z. B. folgendes: Als der Kriegshäuptling Tapua die Poverty Bay überfiel, seine Gegenwart aber zu verheimlichen wünschte, bis er zum Angriff schreiten könnte, verhinderte er auch seine Leute, nach Nahrungsmitteln zu suchen. Da sie zu verhungern drohten, befahl Tapua in der höchsten Not, der Kriegerschar das Kura-a-Tuhaeto zu zeigen. Als sie es ansahen, verschwand bei ihnen nicht nur das Bedürfnis nach Nahrung, sondern sie wurden auch wunderbar gekräftigt[213]).

In dem folgenden melanesischen Märchen spielen ebenfalls Manasteine eine wichtige Rolle. Auf der Lepers' Insel (Neuhebriden) lebt noch ein Mann, so hat sich Codrington erzählen lassen, der eines Tages in Begleitung seiner beiden Frauen zum Strand hinabging und dort bemerkte, daß einige Kokosnüsse aus dem Haufen, den er angelegt hatte, gestohlen waren. Er folgte den Fußspuren und fand zwei weibliche vui (Geister), die sagten, sie wären hungrig. Er versprach ihnen Speise und brachte sie ihnen auch — vier Körbe voll. Eine der Frauen war schön, die andere voller wunder Stellen. Sie fragten ihn, welche er haben möchte. Er aber antwortete, daß er sie beide nehmen wollte. Daraufhin gab ihm jede von ihnen einen Stein, „erfüllt mit mana". Der eine sollte ihm zehn Schweine (barrow-pigs) verschaffen, der andere zehn Säue. Sie gaben ihm außerdem das Versprechen, ihm immer behilflich zu sein, Schweine zu erlangen, so daß er im Suqe-Klub hoch aufsteigen könnte. Diese Frauen waren vui, deren besondere Kraft darin bestand, auf die Schweinezucht förderlich einzuwirken. Als die beiden (menschlichen) Frauen des Mannes an diesem Tage zum Strande gingen, um zu fischen, fanden sie außerdem die Fische schon gefangen und für sie bereit liegen[214]).

Auf den Bankinseln hat der Eingeborne oft ein Tier zum Schutzgeist (tamaniu). Wenn jemand ein solches tamaniu zu erlangen wünscht, so wendet er sich an eine Person, die mana für diese Zwecke hat, oder an jemanden, der ein erblicher Besitzer eines entsprechenden Manasteines ist. Eine Zaubermedizin wird hergestellt und an einem bestimmten Orte niedergelegt. Nach vorgeschriebener Zeit sieht man nach, welches Tier sich zuerst an diesem Orte sehen läßt. Das Tier, das dann erscheint, ist für den Suchenden das gewünschte tamaniu[215]).

Gilt auf Motalava (Banksinseln) ein Felsen als mana, so geht seine Kraft durch Berührung in den Menschen über. Man taucht zu diesem Zweck zu dem im Meer befindlichen Felsen herab. Gewiß ist das ein Wagnis, das in der gewaltigen Brandung nicht jedem gelingt[216]). Der ganze Vorgang läuft infolgedessen auf eine Geschicklichkeitsprobe hinaus, wie wir schon andere oben als Beispiel für Manaerweis erwähnt haben.

Für den Primitiven können nun allerdings die verschiedensten Anlässe vorhanden sein, ein Objekt als Träger besonderer Eigenschaften anzusehen. Ist es bei den anima-

Digitized by Google

lischen Stücken die Erinnerung an die besonderen hervortretenden Fähigkeiten des lebenden Wesens gewesen, die sie für den Primitiven zu Trägern neuer Hoffnungen gemacht hat, so ist es bei mineralischen Stücken meist die Form oder die Seltenheit des Vorkommens, wodurch mit der Aufmerksamkeit des Primitiven zugleich auch die Hoffnung erregt wird, daß dies Objekt gewiß etwas mehr sei als andere derselben Klasse von Erscheinungen angehörende Gegenstände, daß es „etwas kann". „Man sieht, wenn man durch den Busch geht, einen eigenartig geformten Kieselstein. Er ist seltsam rund. Man verlasse sich darauf, er hat mana für irgend etwas. Vielleicht läßt seine Gestalt an die Sonne denken, dann ist er wahrscheinlich mit dem besonderen Zauber ausgestattet, sich als ein Stein zu erweisen, der mana zum Sonnenscheinmachen besitzt. Wenn das fehlschlägt, hat er vielleicht mana für Kokosnüsse. Man lege ihn an den Stamm einer Palme und sehe, ob nicht eine reiche Ernte daraus erwächst!" So schildert Florence Coombe, sich lebhaft in primitives Denken hineinfühlend, das Steinmana, d. h. den Glauben an die besondere Wirkungskraft bestimmter Steine in Melanesien[217]). Sie ergänzt dies weiter durch folgende Beobachtungen.

„Als ein Missionar nach der Insel Gaua (Banksinseln) kam, fand er in dem kleinen Schulhause auf dieser Insel eine Menge Steine auf einer Art Plattform über einem Feuer. Auf seine Frage erfuhr er, daß er diesen Manasteinen die günstige Seefahrt verdanke und daß seine Gauafreunde sie sorgfältig warm hielten, damit die Windstille, die sie herbeigeführt hatten, auch anhalte[218]).

Die Insel Gaua liebt überhaupt das Steinmana sehr. Da gibt es runde Steine mit mana für Sonnenschein, lange mit mana gegen Krankheit, und andere sollen verbürgen, Wind, Regen und Tod zu verursachen, Schildkröten zu fangen, Schweine herbeizubringen und Muschelgeld oder eine fruchtbare Ernte zu erzielen. Taufkandidaten pflegen eine Menge Manasteine mitzubringen, um sie in die See zu werfen. Einmal wurden zwei alte Kessel herbeigebracht in der Meinung, ganz besonders voll mana zu sein[219]).

Auf Raga (Pentecost, Neuhebriden) gibt es für das Regenmachen folgendes Rezept: Zuerst muß man einen Manastein für diesen Zweck gefunden haben, der durch einen Zauber unterstützt wird. Dann nimmt man ein Büschel Blätter, die zwar sehr gewöhnlich aussehen, aber von denen der Zauberer weiß, daß sie „heiß wegen mana" (hot with mana) sind, und legt sie in die Aushöhlung eines Steines, der als Behälter dient. Darauf werden einige Zweige des Rausch-Pfefferbaumes (piper methysticum) zerstoßen und zermalmt, aber nicht zu heftig. Nun wird der Manastein hinzugefügt. Während dieser Zeit singt man Zauberlieder mit sehr wenig Sinn, aber mit viel „Tagaro" (ein Geist). Dann wird das Ganze verdeckt und gewartet. Die Pflanzenmischung gärt, der Dampf steigt empor, natürlich mana-„beladen". Das Resultat ist: — erst Wolken, dann heftiger Regen![220])

Codrington erwähnt von den Banks-Inseln das mana von an den Strand gespülten Sternkorallen, die oft eine überraschende Ähnlichkeit mit den Früchten des Brotfruchtbaumes haben. Findet jemand einen solchen Stein, so erprobt er seine Kräfte, indem er ihn an die Wurzel eines seiner Bäume legt. Stellt sich daraufhin eine gute Ernte ein, so beweist das die Verbindung des Steines mit einem Geist, die ihn für Brotfruchterzeugung nützlich macht. Der glückliche Eigentümer nimmt dann gegen eine Entschädigung Steine weniger ausgeprägten Charakters von an-

Digitized by Google

deren Leuten an und legt sie neben den seinigen, bis auch der andere mana geworden ist[221]).

Die Herbeiführung von Sonnenschein durch Manasteine auf denselben Inseln beschreibt Codrington in folgender Weise:

> Fand man einen ganz runden Stein, der zum Sonnenscheinmachen geeignet erschien, so wurde er mit einem roten Geflecht umwunden und, um die Sonnenstrahlen darzustellen, mit Eulenfedern umsteckt. Dann hing man ihn an einem Banyanbaum an einem heiligen Ort oder an einer Kasuarine, jedenfalls an einem Baum, der immer etwas heilig war, auf. Ein solcher Stein, der die Sonne darstellte, konnte auch auf den Boden in einen Kreis von weißen Stäben gelegt werden, die strahlenförmig von ihm als Andeutung der Sonnenstrahlen ausgingen.

Das ist, ganz gleich ob Zaubersprüche noch hinzutreten oder nicht, reiner Analogiezauber[222]).

Betreffs des Wetterzaubers fügt Codrington mit Recht die Bemerkung hinzu: „Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Regenmacher und Wetterdoktoren an ihre eigenen Kräfte glauben, obgleich viel ihres Erfolges schlauen Beobachtungen und Erfahrungen zu verdanken ist." Auch Söderblom beschäftigt sich mit dieser Frage in Auseinandersetzung mit Frazer, Marett und Jevons. Sie nimmt für Söderblom die Form an: „Beruht das Herausbringen des Regens auf technischen Maßnahmen oder auf der Macht des Wettermachers (so lese ich statt: Wettermachens)?" Söderblom bemerkt zutreffend, daß die primitive Auffassung weit entfernt sei, in solchen Fällen zwischen „Technik" und „Begabung" oder zwischen „persönlich" und „unpersönlich" zu unterscheiden[223]). Der Erfolg enthebt die Primitiven aller Reflexionen über die primäre Ursache. Und wenn der gewünschte Erfolg nicht eintritt, so fehlt es bei ihnen ja bekanntlich an Erklärungen dafür nicht. Gewöhnlich sind Störungen des Rituals oder Gegenzauber am Mißlingen einer solchen Praxis schuld. In Bugotu (Ysabel, Salomonen) hatte ein Wetterzauberer Windstille garantiert, aber ein Sturm kam an demselben Tage und riß sein Haus um. Das mana eines Gegenzauberers trug die Schuld daran[224]).

Die so gern zum Fruchtbarkeits- und Wetterzauber verwendeten Steine stehen nach Codringtons Darlegungen meist in Verbindung mit einem Geist, durch den sie mana würden. So meint Codrington den Glauben der Eingebornen an die Wirksamkeit der betreffenden Steine interpretieren zu müssen[225]). Das wird gewiß für viele Fälle zutreffen. Jedoch sagt Codrington selbst, daß es sehr schwierig sei zu ermitteln, „ob das mana, der persönliche Einfluß (personal influence), auf dem in so hohem Maße die Macht eines Menschen, wie sie sich auch zeigen mag, beruht, nach dem Glauben der Eingebornen seinen Ursprung in einer Verbindung mit spirituellen Wesen (d. h. mit Totengeistern oder Naturgeistern) hat"[226]). Die von Codrington selbst angeführten Beispiele für die Verwendung des Manawortes und die aus anderen Berichten entnommenen zeigen aber deutlich genug, daß die Wissenschaft im Recht war, wenn sie dem Animismus noch eine andere Auffassung zur Seite setzte, die man zunächst mit „Präanimismus" bezeichnete. Gerade die angeführten Beispiele über das mana von Steinen und Felsen dürften gezeigt haben, daß die Eingebornen von diesen Gegenständen in bestimmten Fällen besondere Wirkungen erwarten, ohne daß diese „animistisch" zu erklären wären.

Digitized by Google

c. Ortsmana

Tregear und Gudgeon behaupten übereinstimmend, daß bestimmte Gegenden oder Orte, wie Flüsse, Berge und Seen, ebensogut wie Menschen mana in hohem Grade besitzen[227]). Fälle folgender Art kommen dabei in Frage.

Gudgeon erwähnt das mana des Whanganuiflusses auf der Westseite der Nordinsel. Um dieses Flußmana zu erhalten, kämpften 120 Anhänger der Hauhau-Bewegung, die verschiedenen Stämmen zugehörten, im Jahr 1864 mit den Unterstämmen des Whanganuistammes aufs heftigste, obwohl sie kurz vorher Seite an Seite mit ihnen gegen die Europäer bei Taranaki gekämpft hatten. Der Grund zum Streit war das Verlangen der Hauhauisten, durch das Gebiet des Whanganuistammes zu ziehen, um die Stadt Whanganui zu erobern. Dieser Durchzug wurde aber von den betroffenen Stämmen mit der Begründung verweigert: „Kein fremder Kriegertrupp hätte jemals das mana des großen Flusses gebrochen, noch würde das jemals einem solchen Trupp gestattet werden." Von den insgesamt beteiligten 220 Kriegern wurden bei dem am Flusse stattfindenden Kampf in 15 Minuten über 100 Mann verwundet oder getötet, aber damit wurde, so wird behauptet, das mana des Stammes und Flusses bewahrt[228]).

Liegt hier vielleicht ein Opfer vor, das man dem Flusse bringen mußte? Das wäre möglich, wenn bei den Maori die Flüsse verehrt worden wären. Aber trotzdem bleibt der Ausdruck „das mana des Flusses brechen" unverständlich. Man müßte darunter das verstehen, was der Fluß etwa an Fischen produziert. Aber alle diese Fragen lösen sich am besten, wenn man auch bei diesem Bericht eine Verwechslung von mana und tapu annimmt. Daß der Fluß tapu ist, ist völlig begreiflich; wer diesen Zustand verletzt, fordert selbstverständlich den Stamm zur Gegenwehr heraus, um das tapu zu wahren.

Um tapu statt mana wird es sich wohl auch in folgendem Falle handeln, den Smith mitteilt:

> Der Manawaruhügel, ein in den Annalen des Tuhoelandes berühmtes Tainga, lag auf einem hohen Berg und ragte über das Tal von Rua-tahuna hinaus, gerade östlich der gegenwärtigen Stadt Mata-atua. Es war ehemals ein Platz von großem mana, wo von den Urewera-Bergbewohnern hoher Rat abgehalten und Anordnungen für ihre räuberischen Überfälle getroffen wurden, die sie in das offene Land jenseits der Grenzen ihres eigenen Hochlandes hinaustrugen[229]).

Gudgeon spricht auch vom mana des Taupōsees. Er erklärt aber selbst, daß es sich hierbei um das mana der taniwha handle[230]), und bringt auch nur so zu verstehende Beispiele, die wir infolgedessen schon beim Tiermana erwähnt haben.

Am ehesten könnte noch ein Vulkan eigenes mana besitzen, was ja in der Natur der Sache begründet wäre, vor allen Dingen, wenn man an vulkanische Ausbrüche denkt. Aber das von Gudgeon erwähnte Beispiel des mana des Rangipovulkans läßt sich doch am besten wiederum als ein tapu verstehen. Der erwähnte Autor berichtet davon, daß Bewaffnete, die die Rangipowüste am Fuße des Vulkans durchkreuzen mußten, sich hüteten, nach der Spitze des Berges zu sehen, sonst, so fürchtete man, würde der Berggeist die Frevler durch Schneewehen, die die Augen blenden, bestrafen[231]).

In seiner Abhandlung „The Tohunga Maori"[232]) führt Gudgeon als Meinung der Maori an: „Es gibt zu allen Zeiten zwar eine wohlverstandene, aber wie ich

Digitized by Google

denke, unbestimmt gefaßte Verbindung im Denken der Maori zwischen dem mana eines Berges und dem desjenigen Stammes, dem der Berg gehört. Zum Beispiel gibt es Berge, die als so heilig angesehen werden, daß der Stamm mana verlieren würde, wenn er einer Schar von Fremden erlaubte, ihre Abhänge zu betreten." Diese Verbindung zwischen einem Berg und einem Häuptling sei der polynesischen Rasse gemein. Bei näherem Zusehen handelte es sich aber dabei um eine Art poetischer Vergleiche. So sagt man: „Te Heuheu ist der Mann, Tongariro ist der Berg", und drückt damit den Gedanken aus: Der Häuptling ist wie der Berg das Haupt und die Spitze des Stammes.

In solchen Fällen kam es aber auf das mana der einem solchen Tapuorte sich nähernden Person an. Die berühmte wahine-ariki (Häuptlingsfrau) Ngare-wai (der Ngati-ira?) des Taranakidistriktes war höchst tapu. Sie hatte deshalb nicht nötig, ihre Augen beim Passieren der Nga-whatu (Brothers Islets, Cook-Straits) zu bedecken, wie es sonst für alle Fremden Brauch war, ohne daß der gefürchtete Sturm sich erhob[233]).

Ein im höchsten Maße tapuierter Ort ist das tapu-tapu-atea-marae, ein in jedem Maoridorf zu findender offener Platz, von dem aus, in den alten Zeiten wenigstens, die Häuptlinge und Priester an ihre Gefolgsleute Ansprachen hielten, ehe es in den Kampf ging. Bedeutung und Anlage dieses Platzes haben sich offenbar im Lauf der Zeit gewandelt. Die Überlieferung der Maori der Taranakiküste weiß davon zu berichten, daß auf Rai 'atea oder Hawaiki eine Art Ur-marae gestanden habe, mit dem alle anderen zusammenhängen sollen. Und zwar hätte man Steine dieses Ur-marae nach den verschiedensten Inseln gebracht, um sie dort als Grundsteine der neu zu errichtenden marae zu verwenden. Auf diese Weise hätten die anderen marae ihr mana — „their power and prestige" — von dem ältesten marae empfangen. Worin nun das mana besteht, ist schwer zu sagen. Nach einer Bemerkung von S. P. Smith gibt die an dem marae korrekt vollzogene Rezitation der karakia die Gewähr für den Sieg. Aber nach Gudgeons ausführlicher Erörterung der Bedeutung dieser marae scheint es die durch die höchsten Priester vollzogene Verbindung mit den höheren Göttern gewesen zu sein, der das marae in der ältesten Zeit diente[234]).

Mana hat ferner nach dem Glauben der Maori die Latrine, besonders ihr Balken, der oft über den Rand eines steilen Felsens hinausragt. Kranke Personen werden veranlaßt, in diesen Balken zu beißen. Das soll den Zorn der Gottheit oder die Wirkung bestimmter Zaubereien, die man als Ursache der Krankheit annimmt, paralysieren. Diese Prozedur heißt ngau paepae (in den Balken beißen)[235]).

Elsdon Best spricht die Vermutung aus, daß bei diesem Ritus Spuren eines alten Phalluskultes oder der Glaube an männlich-aktive oder weiblich-passive Zauberkräfte mit im Spiel sein könnten[236]). Gegen diese so vorsichtig angebrachte Erklärung wird man nicht viel einwenden können, doch wird sie kaum das Wesen der Sache treffen, da es sich hier ja nicht um etwas spezifisch Phallisches, sondern um den Defäkationsprozeß handelt. Nach Preuß' Anschauung, wie er sie im Globus Bd. 86 (S. 322) vertreten hat, fassen die primitiven Menschen die Fäzes selbst als Produkte der Körperöffnungen magisch auf. Im Anschluß an die Darlegungen Bests (Transactions and Proc. 37, S. 52) über den Begriff hau („Lebensseele oder Seelenfluidum") will Röhr diesen paepae-Ritus in folgender animistischer Weise erklären: „Der Hau des Menschen dringt aus seinem Geschlechtsteil (!) in den Balken

Digitized by Google

der Latrine (in den man beißt, um sich vom tapu zu befreien), wodurch dieser zugleich Tapu- und Manaträger wird[237])." Abgesehen davon, ob diese Erklärung in sich ganz widerspruchsfrei ist, läßt sie auch die Hauptsache noch unerklärt, nämlich daß durch das Beißen in den Latrinenbalken erkrankte Personen gesund werden sollen. Die ganze Schilderung der Prozedur macht aber den Eindruck einer Mutprobe, zumal die Ausführung wegen der Lage des Balkens nicht ungefährlich ist. Möglich, daß die Ausführung der Handlung bei dem Kranken die nötigen seelischen und in Verbindung damit auch physiologischen Folgen auslöst, die zur Gesundung führen. Ob sich die Eingebornen über den Zusammenhang der Vorgänge irgendwelche Rechenschaft geben, ist schwer zu sagen. Es ist möglich, daß für sie die Außerordentlichkeit der Handlung schon ein genügender Grund ist, an die Wirksamkeit der Zeremonie zu glauben. Dann würde auch in diesem wie in anderen schon erwähnten Fällen mana auf die Wirksamkeit der Handlung selbst zu beziehen sein, was mir in der Tat am wahrscheinlichsten erscheinen will.

Auf ein Ortsmana, das der Insel Hawaii angehört, weist Kraemer hin. Es ist dies der sogenannte „bellende Sand von Mana" auf dieser Insel. Schon John R. Musick berichtet darüber folgendes:

> Die bellenden Sandbänke sind ungefähr 12 Meilen jenseits Waimea an einem Orte, Mana genannt. Eine lange Reihe niedriger Sandhügel ist am Strand aufgeworfen worden. Wenn man über diese Erdwälle geht oder wenn man auf den Sand schlägt, entsteht ein Ton, der ganz an das Bellen eines Hundes erinnert. Dieser Ton scheint eine besondere Eigentümlichkeit des Sandes zu sein. Man kann diese Erscheinung auch anderswo mit dem Sande hervorrufen, wenn man ihn vollkommen trocken hält, da Feuchtigkeit das Tönen zerstört. Die Wissenschaftler behaupten, daß das Zusammenpressen der Luft zwischen den eckigen Sandteilchen das brummende Geräusch erzeugt. Aber die Eingebornen sagen, daß die uhanes (Geister) ihrer abgeschiedenen Vorfahren dieses Mittel benutzen, um ihr Mißfallen darüber, daß sie gestört werden, zu zeigen[238]).

Krämer bringt in seinem Werk „Hawaii, Ostmikronesien, Samoa" eine Abbildung dieses „bellenden Sandes" und gibt auch noch andere Orte an, von denen dieselbe Erscheinung bekannt ist[239]).

Es ist die Frage, ob das Wort „Mana", das hier einen Ort bezeichnet, mit dem in unserer Abhandlung untersuchten Manawort in Verbindung steht. „Mana" wird auch in vielen anderen Fällen als Eigenname gebraucht, ohne daß dabei eine Beziehung zum Manabegriff ersichtlich wäre[240]). Im übrigen wäre es gewiß möglich, davon zu reden, daß der erwähnte eigentümlich tönende Sand von Hawaii mana sei, insofern er eben jene auffallende Eigenschaft besitzt.

d. Waffenmana

Zauberwaffen gehören zu den beliebten Gegenständen im mythischen Glücksmärchen[241]). Diese Bedeutung der Waffen klingt schon bei Maning an. „Ein Speer, eine Keule (mere) können mana haben. In den meisten Fällen bedeutet das: die betreffende Waffe ist ein glückbringendes Gerät, der es nicht an Erfolg fehlen kann, wenn nur der Träger der Waffe selber ganz ernstlich bei der Sache ist. Unter den alten Waffen der Vorzeit waren bisweilen welche, die noch stärkeres mana hatten als in gegenwärtigen Fällen, so etwa, wie es das mana der Waffen war, die wir in den alten Romanzen oder Feenerzählungen besungen finden. Wer will,

Digitized by Google

der mag für diese Art mana ein englisches Wort aufsuchen. Ich bin damit fertig[243])." Maning hatte selbst das Glück, eine solche Keule „mit großem mana" einmal als Geschenk zu erhalten. Eine Abordnung von Eingebornen übergab ihm diesen Gegenstand, selbstverständlich in zeremonieller Form[244]).

Von einer solchen Waffe wird erzählt, sie habe dieselben Eigenschaften wie eine Tarnkappe besessen. Das war die berühmte Steinhandwaffe (mere) Te Heuheus, die, wie alle solche berühmte Waffen, einen Namen trug und Pahekauri hieß; sie soll dem rechtmäßigen Besitzer die Fähigkeit verliehen haben, sich vor jedermann unsichtbar zu machen[244]).

An den Speer des Mavor in Uhlands schönem Gedicht „Der Weihefrühling" wird man bei dem Bericht Gudgeons über das Taiaha-o-Tinatoka (auch Ngamoko-a-te-Aowehea genannt) erinnert. Dieses Holzschwert[245]) wurde von den Ngati-Porou um Rat gefragt, bevor sie sich mit einem anderen Stamm in eine Schlacht einzulassen wagten. Wendete sich bei dieser Befragung die Waffe, die in einer Matte lag, vor allen sichtbar von selbst um, so war das ein günstiges Zeichen. Erstrahlte sie außerdem noch während des Kampfes in hellem Glanze, so lag darin die sicherste Bürgschaft für den Erfolg[246]).

Mit dem Mythus über die Trennung von Erde und Himmel sind die beiden Äxte „Te Awhio-rangi" und „Te Whiro-nui" verflochten. Sie benutzte der Gott Tane, als er diejenigen Glieder des Himmelsvaters und der Erdmutter, womit sie zuletzt noch so fest zusammenhingen, trennte[247]). Die Axt Te Awhio-rangi kam auch mit der großen Einwanderung (heke) von 1350 von Hawaiki nach Neuseeland und blieb im Besitz der Nga-Rauru an der Westküste der Nordinsel. Sie wurde wie ein Gott verehrt und bildete nach S. Percy Smith' Kenntnis noch zu seiner Zeit (ca. 1900) ein verehrtes und heiliges Besitztum dieses Stammes[248]). Sie war ihm so heilig, daß es keinem Europäer gestattet war, sie zu sehen. Nach der von ihr bekannt gewordenen Beschreibung hat sie eine andere Form und besteht auch aus anderem Material als die gewöhnlichen Maoriärte[249]).

Smith bemerkt dazu, es sei für den Abendländer schwierig zu verstehen, wie eine Axt eine derartige Rolle spielen könne. Aber für die Maori liegt die Erklärung dafür in dem Ausdruck mana. Der Bedeutung des Manawortes in Verbindung mit den Waffen sucht in ausgezeichneter Weise Tregear näherzukommen. Während Gudgeon solche berühmte Waffen als Schreine für bestimmte Götter erklärt, was selbstverständlich für einzelne Fälle zutrifft, lehnt Tregear eine animistische und spiritualistische Erklärung ab. Er sagt: „Waffen haben, genau genommen, keine Seelen, sondern die im Kriege gebrauchten Waffen haben das wunderbare mana, d. h. Macht, Nimbus, Heiligkeit, Intellekt, Einwirkung (power, prestige, holiness, intellect, influence) — alles das, aber nicht eins davon umfaßt das Wort[250])." Und später erklärt er:

> Das Wort mana selbst hat kein englisches Äquivalent, aber es kann in dieser Verbindung (d. h. beim Waffenmana) am besten mit „Nimbus" (prestige), d. h. „Einwirkung" (influence) wiedergegeben werden, wobei diese Einwirkung von früheren Heldentaten herrühren oder auf der festen Erwartung künftigen Erfolges beruhen kann. Wenn noch eine geistige Einwirkung hinzugenommen wird, eine Art Scheu, gefärbt mit Furcht vor der übernatürlichen Macht, mit der die Waffe ausgestattet ist, dann etwa hat man sich eine Vorstellung vom mana verschafft[251]).

Digitized by Google

Aber Tregear geht an dieser Stelle noch weiter. Er berührt sich mit Söderblom [253]), wenn er annimmt, daß eine solche Manawaffe wahrscheinlich ihr mana durch die Anzahl der durch sie geraubten Leben gewonnen hat. Ein Gesichtspunkt muß indessen noch hinzugefügt werden. Ihn deutet Gudgeon an, wenn er sagt, daß schon der bloße Besitz einer solch berühmten Waffe für den Maori ein Zeichen von mana und ein Adelspatent war [253]). Demnach wären solche Waffen also in gewissen Fällen auch als Repräsentationen des Häuptlings- oder Stammesmana aufzufassen, wie wir es schon früher in einem Fall (S. 42) erwähnt haben. Nach Codringtons Darstellungen ist es vor allem die an dem Pfeilschaft unter Zeremonien befestigte Spitze aus Menschenknochen, die auf den Salomonen, auf Santa Cruz, auf den Banksinseln, den Neuhebriden und auf der Lepers' Insel dieser Waffe mana verleiht [254]). Der Knochen jedes Toten kann hierfür verwendet werden, denn man glaubt, daß der mit dem Knochen durch die Zaubersprüche verbundene Geist des Verstorbenen „mana hat, auf den verwundeten Mann einzuwirken" [255]). Selbstverständlich sind die Knochen von Menschen, die schon zu ihren Lebzeiten mächtig waren, geschätzter als die von gewöhnlichen Menschen. Aber auch noch andere, meist pflanzliche Ingredienzien, können zur Anfertigung dieses „Pfeilgiftes" hinzutreten, wie auf der Insel Whitsuntide der Dung von Krabben. Auf Maewo oder Aurora (Neuhebriden) ist ein ordnungsgemäß zubereiteter Pfeil (toto) „außerordentlich mana". Wenn er auch nur zufällig jemanden trifft, ohne gerade auf ihn abgeschossen zu sein, stirbt der Betreffende. Ist jemand mit einem solchen Manapfeil getroffen worden, so muß er vor allen Dingen sich vor Salz hüten [256]). Diese Tapuierung des Salzes für den vorliegenden Fall ist offenbar die (psychisch wirkende) Gegenmaßregel zum Glauben an die Wirkungskraft des „Giftes."

Denn nach dem Glauben der Eingebornen ist es der Totengeist, der die durch den Pfeil verursachte Wunde so „giftig" macht, indem er sie zur Entzündung bringt [257]). Mana bezieht sich demnach auch in dieser Verbindung in Wirklichkeit auf nichts anderes als auf die Wirksamkeit des Pfeiles, der schon wegen seiner gefährlichen Knochenspitze genug mana ist. Der dabei beteiligte Geisterglaube erhöht außerdem noch für die Eingebornen das natürliche mana des Gegenstandes. Wenn Codrington bei diesem Beispiel mana lediglich mit „supernatural power" wiedergeben will, so ist das zum mindesten einseitig und mißverständlich, denn es erweckt den Eindruck, als ob mana eine besondere übernatürliche Macht sei.

In welcher Weise nun das Manawort mit den übersinnlichen Wesen in Verbindung zu bringen ist, wird der folgende Abschnitt des näheren darzulegen versuchen.

III. Mana von Geistern und Göttern

Das mana von Geistern und Göttern (mana atua) ist bei der Untersuchung des bis jetzt herangezogenen Materials schon hin und wieder berührt worden. Eine absolute Scheidung der den Sinn des Manawortes erläuternden Beispiele ist ja von vornherein nicht möglich. Die lebendige Wirklichkeit, um die es sich auch hier handelt, ist ein zusammenhängendes Ganzes und läßt sich nur bis zu einem gewissen Grad unter einzelne Gesichtspunkte ordnen. Die Wissenschaft kann immer nur bestimmte Seiten ein und derselben Wirklichkeit beleuchten. Sie isolieren, heißt von vornherein sich den Weg zu einer richtigen Erkenntnis der Dinge versperren. Dieser

Digitized by Google

Fehler ist freilich oft genug auch in der ethnologischen Wissenschaft begangen worden. Aber gerade die primitive Kultur ist durch das enge Verknüpftsein der verschiedenen kulturellen Erscheinungen charakterisiert. Wir müssen den genannten Fehler nach Kräften zu vermeiden suchen.

Die erwähnten Grundsätze gelten insbesondere auch für das Kapitel „Geister- und Götterglaube". Eine Besprechung der verschiedenen neueren Theorien über die Entstehung der übersinnlichen Wesen kann an dieser Stelle nicht geboten, nur die Grundzüge der eigenen Anschauung angedeutet werden.

Gemäß der dualistischen Grunderfahrung des Menschen, der innern und der äußern Erfahrung, mag es zwei hauptsächliche Entstehungsarten der übersinnlichen Wesen geben: solche, die durch Personifikation, durch affektives Erfassen, durch phantasievolles Ausgestalten, durch die mythenbildende Apperzeption bestimmter Erscheinungen der sinnlichen Außenwelt entstanden, und solche, die aus dem „Seelenglauben" erwachsen sind. Was beide Gruppen von übersinnlichen Wesen eint und im konkreten Leben ihre Vermischung herbeigeführt hat, ist die untrennbare Verknüpfung dieser beiden Seiten der Erfahrung in der menschlichen Person und die daraus resultierende Auffassung der übersinnlichen Wesen als mehr oder minder scharf ausgeprägter Persönlichkeiten, die dem lebenden Menschen ähnlich sind. Deshalb gibt es auch unter diesen Wesen nach der Meinung der Ozeanier solche mit und solche ohne mana. Das Kriterium dafür liegt wie in jedem anderen Fall in der Konstatierung einer auffälligen Wirksamkeit, die man den Geistern zuschreibt. Diesem Prinzip gemäß teilt man z. B. bei den Melanesiern nach Codringtons ausdrücklichem Zeugnis die Totengeister in zwei Gruppen, in Geister, die „etwas können", so daß man ihre Hilfe sucht und ihren Zorn abzuwenden sich bemüht (ghosts of power = ghosts of mana), und in Geister, von denen man nichts erwartet und die deshalb auch nicht verehrt werden (ghosts of no account = ghosts of no mana).[2572])

Wenn wir zunächst einige Beispiele besprechen, die im wesentlichen dem Glauben an Totengeister zuzuweisen sind, so soll damit eine Priorität dieser Geisterart vor der anderen der Naturgeister nicht behauptet werden. Vom historischen Standpunkt aus ist überhaupt eine Entscheidung in dieser Frage unmöglich, und psychologisch betrachtet ist es sehr unwahrscheinlich, daß eine vor der andern entstanden sein soll. Wir beginnen vielmehr mit diesen Beispielen vom mana der Geister abgeschiedener Menschen, weil Codrington uns hierfür ausgezeichnetes Material überliefert hat, das einen Einblick in die Entwicklung dieses Geisterglaubens gewährt.

Am ausführlichsten schildert Codrington diesen Vorgang in der Geschichte der Vergöttlichung von Ganindo, einem tapferen Krieger auf der Insel Florida. (Dieser Bericht geht nach Codringtons Angaben auf Bischof Selwyn von Neu-Seeland zurück, der 1850 die Salomonen besuchte.) Als Ganindo und andere Krieger unter dem Häuptling Kulanikama vom Honggodistrikt, der selber später ein verehrter Totengeist wurde, Gaeta angriff, um Köpfe zu jagen und dadurch Kraft in sein Dorf zu bekommen, wurde er von Lumba aus Gaeta mit einem Pfeil am Schlüsselbein tödlich getroffen. Sein Kopf wurde später in einen geflochtenen Korb getan und in einem Haus aufgestellt. Als die Mannschaft des Kulanikama eine neue Expedition zur Gewinnung von Schädeln unternahm, stieß das Boot auf Grund. Da sagte man: „Hier wohnt ein tindalo." Um herauszufinden, wer dieser sei, rief man die Namen verschiedener Geister an, und als man den Namen Ganindos nannte,

Digitized by Google

wurde das Boot wieder flott. Auf dieselbe Weise erfuhren die an der Expedition Beteiligten auch, welches Dorf anzugreifen sei. Als sie mit Erfolg gekrönt von ihrer Schädeljagd zurückkehrten, warfen sie einen Speer in das Dach des Hauses Ganindos, bliesen auf Seemuscheln und tanzten um das Haus, indem sie riefen: „Unser tindalo ist mächtig im Töten.“ Dann opferten sie ihm Fische und Nahrungsmittel und bauten ihm ein neues Haus, in welches sie die Überreste Ganindos in feierlicher Prozession überführten.

Die Vorstellungen, die sich hier auswirken, werden von Codrington in folgender Weise beschrieben:

Der Geist, der verehrt wird, ist der Geist eines Menschen, der zu Lebzeiten mana in sich hatte. Die Seelen gewöhnlicher Menschen bilden die gewöhnliche Herde von Geistern. Unbedeutend wie vor dem Tode sind sie es auch nach ihm. Die übernatürliche Macht, die in dem mächtigen lebenden Menschen wohnt, wohnt auch in seinem Geist nach dem Tode, ja sogar mit vermehrter Energie und größerer Leichtigkeit in der Bewegung.

Da das Fremde dem Menschen immer mehr Achtung abnötigt als das Einheimische und Bekannte, glaubt man auch auf der Insel Florida, daß das mana der Bewohner der westlichen Insel stärker ist als das der einheimischen keramos, d. h. der zu verehrten Geistern emporgestiegenen berühmten Krieger des eigenen Stammes[224]).

Aber nicht immer müssen es Krieger sein, die nach ihrem Tod als Geister verehrt werden. Auf der Salomoneninsel San Christoval wurde Harumae, der zu Lebzeiten „ein gütiger und freigebiger Mann war, von dem man infolgedessen glaubte, er hätte viel mana“, bald nach seinem Tod als ataro (Geist) verehrt[225]). Ihm wurden Schweineopfer dargebracht. Ein kleines Haus im Dorfe war der Schrein, in dem seine körperlichen Überreste aufbewahrt wurden. Seit seinem Tode war im Dorfe niemand gestorben, der von den Leuten einer solchen Verehrung für würdig gehalten worden wäre. Wäre das der Fall gewesen, so würde Harumae vernachlässigt worden sein, doch wohl weil man dem andern mehr mana zugetraut hätte.

Dieser Verehrung oder Vergöttlichung von Geistern Abgeschiedener steht die Verehrung von noch lebenden Menschen zur Seite. Begreiflich ist es, wenn von diesem Prozeß zuerst die Vornehmsten des Stammes ergriffen werden, d. h. also die Häuptlinge. Der wesentlichste Gedanke, der der Vergöttlichung lebender Menschen zugrunde liegt, ist der Glaube an ihre göttliche Inspiration. Durch Zurückführung der inspirierten Häuptlingsgeschlechter auf göttliche Urahnen wird außerdem eine physische Begründung dieser Inspiration geschaffen. Diese beiden Tatsachen der göttlichen Inspiration und der göttlichen Abkunft bilden die Grundlage der Autorität des Häuptlingstums bei vielen primitiven Völkern. So lesen wir bei Gudgeon in seiner Abhandlung „Maori Religion“:

Die Maori hielten den Häuptling für mehr als bloß für einen Menschen. Er war für sie die Wohnstätte eines Erb-atua, des Stammesschutzgeistes, und konnte deshalb immer mit den Stammesgöttern verkehren. „Als solcher wurde er von altersher als ein Gott angesehen, insofern er alles das repräsentierte, was es an mana und Heiligkeit in seinem Stamme gab ... Das geheimnisvolle mana der Primogenitur wird von den Polynesiern weit mehr anerkannt als bei irgendeinem anderen Volke, und wenn wir berücksichtigen, daß wir zu diesem Gefühl der Verehrung die Gegenwart des kumonga kai (Erb-atua) hinzufügen müssen, so sind wir vielleicht imstande, uns eine Vorstellung von der Heiligkeit zu bilden, mit der ein ariki im Denken aller echten Maori umkleidet ist[226]).“

Digitized by Google

Die melanesischen Verhältnisse beleuchtet wieder Codrington unter Heranziehung des Manawortes am besten. Er teilt mit, was er von einem Eingebornen in dieser Frage erfahren hatte. Danach „gründet sich die Macht der vunagi (Häuptlinge) ganz und gar auf den Glauben, daß sie Verkehr mit mächtigen Geistern (tindalo) haben und jenes mana besitzen, durch das sie imstande sind, die Macht der tindalo zur Geltung zu bringen“ [261]).

In diesem Zusammenhange weist mana offenbar auf die Notwendigkeit hin, daß derjenige Mensch, der zur Offenbarung der Geistermacht berufen ist, auch stark genug sein muß, diese auszuhalten, damit er nicht etwa unter ihr zusammenbricht. Denn der Geist „legt seine Macht als Geist in einen Menschen hinein“, heißt es z. B. von Tagaro auf der Lepers' Insel, so daß der Inspirierte sowohl in bezug auf künftige Dinge wie in der Enthüllung von Geheimnissen nunmehr das verkünden kann, was er vorher nicht sagen konnte [262]). Dieser Inspirationsvorgang wird auf der genannten Insel bezeichnenderweise mit „manag“ wiedergegeben, was schon Marett [263]) und Beth [264]) richtig mit „inspirieren“ übersetzt haben.

Ein Beispiel für eine nur vorgetäuschte Inspiration haben wir bei dem Bericht Codringtons über die Frage der Nachfolgerschaft des Häuptlings Mairuru von Walurigi schon erwähnt (S. 18). Der Mißerfolg der auf jene angebliche Inspiration zurückgehenden Zaubereien entschied das Schicksal des Bewerbers. Er konnte für die Häuptlingswürde kein entsprechendes mana nachweisen.

Im übrigen wird die Autorität der Häuptlinge auf den melanesischen Inseln nicht durchweg mit dem Glauben an ihre göttliche Inspiration begründet. Einerseits greift hier das Klubwesen, das wir schon oben besprochen haben, einschränkend ein, andererseits scheint, wie in Saa auf Malanta, dieser Inspirationsglaube von den anderen Momenten des Geblütsrechtes und den persönlichen Qualitäten des Anwärters an Bedeutung überboten worden zu sein [265]).

Auch wichtige Gegenstände können nach dem Glauben der Ozeanier mit göttlichem mana erfüllt werden, d. h. sie können Dinge zuwege bringen, die man im allgemeinen nur den Göttern zuschreibt. Besonders deutlich ist diese Auffassung bei berühmten Häuptlingswaffen wahrzunehmen. So galt des Häuptlings Titoko-warus Waffe, das heilige taiaha „Te Porohanga“, das dieser Kriegspriester und Führer der Hauhauisten während der letzten Kämpfe in Taranaki 1868—1869 trug, als Medium des Kriegsgottes Uenuku, und wurde in einzigartiger Weise bei der Auswahl von Kriegertrupps für besondere Aufgaben benutzt. J. Cowan hat diese Zeremonie von einem Augenzeugen folgendermaßen geschildert bekommen.

„Titokowaru stellte sich den versammelten Kriegern gegenüber und balancierte sein mit roten Federn geschmücktes taiaha in horizontaler Lage auf seinem Daumen und Zeigefinger. Der Geist seines Kriegsgottes Uenuku trat in ihn auf Grund seiner karakias, und die Waffe wendete sich selbst ohne irgendwelche Anstrengung von seiner Seite. Das war die sichtbare Manifestation der drei verbundenen mana — wenn man diesen Ausdruck gebrauchen darf —: 1. mana-atua (der Atem der Götter), 2. mana-tangata (Titokowarus persönliches Prestige) und 3. das inhärente mana-tapu der Waffe. Das taiaha bewegte sich, während Titoko seinen Leuten gegenüberstand, und seine (des taiaha) Zunge wies auf einen bestimmten Mann hin. Titoko fragte den so Bezeichneten, und wenn seine Antwort zufriedenstellend war, befahl er ihm, als einer des taua (Kriegertrupps) zur Seite zu treten [266]).“

Die vom Berichterstatter beigegebene Deutung der Manabegriffe erweckt aber berechtigten Zweifel. Mana-atua heißt wörtlich nichts anderes als „göttliche Kraft“

Digitized by Google

oder „Götterkraft", d. h. die Waffe entfaltete eine Wirksamkeit, wie sie nur von Göttern bekannt ist. Die Deutung von mana-atua mit „Atem der Götter", ist schon eine spezifisch animistische Eintragung. Ähnliches ist über die Interpretation von mana tangata mit „Titokowaru's personal prestige" zu sagen. Mana tangata heißt, wie schon oft hervorgehoben, ganz einfach „menschliches mana" oder „Menschenkraft", d. h. von Menschen herrührende Wirksamkeit. Dabei wird vor allen Dingen an die Vorfahren Titokowarus zu denken sein, die mit so viel Erfolg die Waffe geschwungen haben. Daß dann eine solche Waffe tapu ist, d. h. ausschließlich für den derzeitigen Besitzer bestimmt und nur in seiner Hand fähig, weitere wunderbare Taten zu verrichten, versteht sich von selbst. Infolgedessen scheint der Begriff mana tapu eine vom Berichterstatter vorgenommene Kombination der zwei verschiedenen Gesichtspunkte zu sein, unter denen man die Waffe betrachten kann. Röhr sieht in diesem Ausdruck einen Beleg für seine Theorie des Hekastopsychismus, wonach das mana tapu als ein den Waffen „vermöge ihres eigenen Wesens (Hau) innewohnendes Mana" aufzufassen sei [267]). Diese animistische Deutung ist aber, wie schon bemerkt, in dem vorliegenden Falle durch nichts gerechtfertigt. Zur Erklärung des mitgeteilten Beispiels würde es völlig genügen, zu sagen, daß im Glauben der Maori die wunderbare Fähigkeit der Waffe, die tüchtigsten Krieger herauszufinden, auf „mana atua" beruht oder „mana atua" ist.

Deutlicher geht der Begriff des mana atua aus folgendem Beispiel hervor. In dem Mythus von dem jüngsten Sohn der Maui-Götterfamilie, Maui-potiki, der nach dem Glauben der Maori Neuseeland vom Grunde des Meeres auffischte, wird der dazu benutzte Angelhaken (rakau) als „whakaritea e Tari ki te mana o te atua" (durch Tari mit mana atua erfüllt) bezeichnet [268]). Dieser Angelhaken soll aber aus dem Kinnbacken der Stammutter der Maui, Muri-ranga-whenua, gefertigt worden sein [269]) und den Namen „Manaia" geführt haben, was Tregear als die hawaiische Form des neuseeländischen „manga-ika" (Fischhaken) erklärt [270]).

Die Verwendung des Manawortes in Verbindung mit Göttern zeigt uns auf polynesischem Gebiet ein Blick in die Theo- und Kosmogonie der Markesasinsulaner. In dem diesen Stoff behandelnden Gedicht „Te Vanana na Tanaoa" (die Prophetie oder Urkunde von Tanaoa) heißt es vom Licht- oder Sonnengott Atea, daß er „als starkes Leben und als große Kraft" (Pohoe oko, mana nui) aus Tanaoa, der Finsternis, hervorgegangen sei. Auch der Gott Ono, die Stimme, wird mächtig und groß genannt (Ono mana, oko nunui'ia). Atea und Ono beherrschen als Könige den Himmelsraum mit „allen seinen Kräften" (a me atoa na mana i ke ia). Der erstgeborene Sohn Ateas und Onos mit Namen Tu-mea wird ein Fürst „von göttlicher Macht" (o te mana na etua) oder „von erhabener Macht" (o te mana tiki-tiki) genannt, ebenso wie sein Vater [271]).

Schließlich sei noch hinzugefügt, daß auf Hawaii die menschlich gestaltete Gottheit Ku-ula, weil sie über die Seefische herrscht und alle Seefische nach ihrem Willen zu regieren und zu beeinflussen imstande ist, als ein „mächtiger Halbgott" (mana kupua) bezeichnet wird [272]).

Selbstverständlich wendet man sich auch auf den Inseln Melanesiens an die Geister und Götter, um von ihnen Hilfe in den Bedürfnissen des praktischen Lebens zu erlangen. Besitzt auf der Insel Florida ein Eingeborner einen keramo oder „tindalo of killing", so ist er mit seiner Unterstützung imstande, sowohl im offenen Kampf Erfolge davonzutragen, wie auch an seinem persönlichen Feind sich zu rächen.

Digitized by Google

Unter Anrufung dieses Geistes flucht er seinem Feinde, indem er etwa die Worte ausspricht: „Siria frißt dich, und ich werde dich erschlagen!" Beim Überfall ruft man aus: „Dir, Siria, gehört dieser Mann! Du aber gib mir mana." Codrington bemerkt dazu, daß es nach dem Glauben der Eingebornen als gefährlich gilt, einen Menschen ohne Mithilfe eines tindalo erschlagen zu wollen, denn der Geist des Erschlagenen würde den Totschläger überwältigen, wenn nicht das mana des keramo als eines stärkeren Geistes auf seiner Seite wäre [273]).

Ebenso ruft man auch die Geister zur Herbeiführung günstigen Wetters und zur Erhöhung der Fruchtbarkeit an. Man lädt den Geist ein, ein Opfer in Empfang zu nehmen und spricht dabei z. B. die Worte: „Dieses Erzeugnis sollst du essen. Gib mana diesem Garten, damit die Früchte gut und reichlich werden [274])." Um den tindalo Daula auf Florida anzureizen, beim Fischen mitzuhelfen, ruft man ihn folgenderweise an: „Wenn du mächtig (mana) bist, o Daula, so wirf ein oder zwei Fische in dieses Netz und laß sie dort sterben!" Nach einem guten Fang wird er mit den Worten gepriesen: „Mächtig (mana) ist der tindalo des Netzes", und die Angelschnuren werden mit den Blättern eingerieben, die zu einem solchen tindalo gehören [275]). In allen diesen Fällen ist die Bedeutung des Manawortes klar ersichtlich. Es bedeutet auch in den Gebeten nichts anderes als spezifische Wirksamkeit, die in den genannten Beispielen eine Eigenschaft der Geister ist, die man bittet. Der Gedanke der Übertragbarkeit des mana geht dabei so weit, daß selbst der durch die Geisterkraft fruchtbar gemachte Garten als mana bezeichnet wird.

Hocart hat ebenfalls die Verwendung des Manawortes in einer großen Anzahl von Gebeten aus den Gebieten Melanesiens untersucht und ist dabei zu dem Ergebnis gekommen, daß die Gebete „immer das Verbum mana im imperativischen Modus enthalten". Er bemerkt: „Sie (die Eingebornen) pflegen z. B. zu sagen: ‚Ich behandle diesen Mann; ihr Geister, ihr (seid oder mögt sein) mana. Laßt ihn am Leben, laßt ihn wieder gesund werden!' " Hocart möchte mana in diesen Verbindungen mit „Zeigt euer Können" (oder „Strengt euch an") oder „Seid wirksam" übersetzt wissen [276]). Es könne aber ebensogut wiedergegeben werden: „Gebt Antwort auf unser Gebet; gewährt uns unsre Bitte!" Schließlich fügt Hocart noch hinzu, daß mana durch Suffigierung mit „ni" aktivisch würde und die erbetene Sache zum Objekt erhielte. „Manani kami iso" würde deshalb wiederzugeben sein: „Durch eure Macht wollen wir einen bonito erlangen", oder „Gewährt uns einen bonito" [277]).

Nehmen primitive Stämme das Christentum an, so wird, wie bekannt, das vorchristliche Denken damit noch nicht sogleich über Bord geworfen. Daraus erklärt es sich, daß vor allem die katholische Messe als Magie aufgefaßt wird, wie z. B. Hocart von Wallis-Island berichtet. Er teilt mit, daß in Wallis alle Eingebornen zwar römisch-katholische Christen sind und das Heidentum gänzlich vergessen hätten oder wenigstens darüber nicht zu reden scheinen, daß sie aber (!) noch das Wort mana gebrauchen. Es sei interessant zu sehen, wie sie es jetzt (!) anwenden. Sosefo, im Alter von 19 Jahren, gab in seiner eigenen Sprache folgende Erläuterung: „Wenn ihr zu dem Pater geht und ihn bittet, zu beten, daß ich sterben soll, und der Pater stimmt zu, so hält er eine Messe ab, damit ich sterbe. Plötzlich sterbe ich, und das Volk sagt: ‚Des Paters Messe ist mana, da ein Jüngling starb'." Uns dürfte nach den vorausgehenden Darlegungen die Verwendung des Wortes mana „auch bei Christen" gar nicht in Erstaunen setzen. Aber Hocart steht hier ganz im Banne

Digitized by Google

Codringtons, sich unter mana eine bestimmte begriffliche Kraft als Ursache der vorgefallenen Wirkung zu denken, während doch mana die Wirkung selbst bezeichnet und an eine bestimmte Kategorie von Ursachen gar nicht geknüpft ist.

Wie fest die magische Anschauungsweise bei den Eingebornen eingewurzelt bleibt, hat Hocart auch anderweit erfahren. Selbst Eingeborne (wohl der Fidschiinseln), die rechtgläubige Christen zu sein meinten, glaubten noch an Dingmana, wenn sie das mana auch von Gott ableiteten. Eine solche „Säule der Kirche" bemerkte einmal über einen Stein, durch den man heftige Brandung verursachen konnte: God is doubtless its spirit in that. He made it mana so[276]) (Gott ist zweifellos der Geist darin. Er machte ihn so wirkungskräftig).

Daß das Geistermana entsprechend dem Menschenmana differenziert ist, haben wir schon an den Vorstellungen über die verschiedenen tindalos und über den Halbgott Ku-ula gesehen. Vom Göttermana gilt dasselbe. So hat Tawhiri-matea, der sechste Sohn der Erde und des Himmels in der Mythologie der Maori, mana über Sturm, Wind, Regen und Fluten, während der siebente Sohn des Himmels und der Erde, Ngana, der wie der ägyptische Re Sonne und Sonnengott bedeutet, in keiner Form verehrt und als Managottheit angesehen wurde, obwohl er als Tanamui-te-ra (der große Herr der Sonne) bekannt ist[278]). Das wird damit zusammenhängen, daß auf das natürliche gewöhnliche Geschehen, wie auf den Lauf der Sonne, das Manawort begreiflicherweise nicht angewendet wird[280]).

In der primitiven Kultur findet die Macht der Götter ihre Grenze vor allem an der Macht bestimmter Menschen. Zwar glauben die Maori, daß ihre Gottheiten die Naturgesetze zugunsten eines Menschen aufheben können, falls der Betreffende in der Stunde der Not es versteht, wie er die Hilfe der Stammes- oder Universalgötter anzurufen hat. Denn auch diese Götter sind, ähnlich den Göttern im ursprünglichen Vedismus und Brahmanismus, der Größe des dem Menschen inhärenten mana unterworfen[281]). Doch muß man sogleich hinzufügen: es sind gewiß nur wenige, die solches götterbezwingende mana, d. h. derartig wirksame Zaubersprüche (karakia) besitzen[282]). Selbstverständlich war ein Priester vom Range eines Ngatoro-i-rangi nach der Meinung der Maori imstande, „durch das mana seiner karakia die Macht der feindlichen Götter zu zerstören"[283]).

Es kann schon einmal einem Priester gelingen, durch seinen Zauberspruch und durch sein Haar, das er in die erregten Fluten des Taupofees wirft, das Wasser zu beruhigen und so durch sein mana das des taniwha, der doch dort haust, zu übertreffen. Aber sicher fühlt sich der Maori in diesem Fall vor dem taniwha nicht. Erst in Begleitung eines Europäers wagt er den Taupofee zu allen Stunden und in allen Richtungen zu durchfahren, denn die taniwha haben kein mana über die pakeha (Fremden)[284]).

Ebensowenig haben die Maorigötter mana über die durch die Europäer eingeführte Kartoffel, wohl aber über die einheimische süße Kartoffel (kumara)[285]).

Die Eingebornen der Insel Gela (Florida, Salomonen) haben die „Erfahrung" gemacht, daß das mana der neuen Lehre, d. h. des Christentums, mächtiger sei als alle tindalos. Sie hatten gefürchtet, daß der tindalo eines sich der Mission zuwendenden Häuptlings durch diese Mißachtung erzürnt werden und ein Unglück verursachen würde. Aber nichts geschah[286]). Das ist zwar ein argumentum ex silentio. Aber die Stille war für die Eingebornen das Ergebnis der größeren, über den einheimischen tindalo siegenden Macht des christlichen Gottes.

Digitized by Google

Dritter Teil.

Überblick über die verschiedenen Deutungen des Manawortes in der neueren ethnologischen, psychologischen und religionswissenschaftlichen Literatur

1. Die Grundlegung: R. H. Codrington und F. Max Müller

Geht man von der Tatsache aus, daß in der modernen ethnologischen, psychologischen und religionswissenschaftlichen Literatur das Manawort des öfteren und nicht selten sehr ausgiebig behandelt worden ist, und versucht man daraufhin eine „Geschichte" der Erforschung dieses Begriffes zu entwerfen, so erkennt man bald, daß für sie zweierlei kennzeichnend ist. Das eine betrifft die Quellenfrage. Schon in der Einleitung ist hervorgehoben worden, daß man bei der Untersuchung des Manawortes viel zu lange an Codringtons Veröffentlichungen als den einzigen Quellen in verhältnismäßig unkritischer Weise haften blieb. Das andere betrifft den allgemeinen, sich in der Wissenschaft oft zum Nachteil bemerkbar machenden Zug des konstruktiven Theoretisierens, der auch in ausgedehntem Maße die Deutungen des Manawortes beherrscht hat.

Ein Überblick über die Deutungen, die so das Manawort in der neueren theoretischen Forschung gefunden hat, wird deshalb in der Hauptsache zu zeigen haben, wie es von den verschiedenen wissenschaftlichen Theorien über primitive Psychologie und Religionsgeschichte als Stütze und Beweis verwendet wurde. Diese Aufgabe bedeutet allerdings nichts Geringeres als einen Überblick über die ethnologisch-psychologische und religionswissenschaftliche Forschung der letzten Jahre überhaupt entwerfen, eine sehr weitgehende Aufgabe, die vollständig jedoch nur für sich selbst bearbeitet werden kann. Deshalb wird es verständlich sein, wenn von dieser Gesamtaufgabe hier nur so viel verwirklicht wird, als gerade hinreicht, die Stellung des Manawortes in der betreffenden wissenschaftlichen Theorie aufzuzeigen.

Die in der Wissenschaft gegenwärtig verbreitete Kenntnis des Manawortes beginnt mit dem vom 7. Juli 1877 datierten Briefe, den Codrington als Missionar von der Norfolkinsel (zwischen den südöstlichen melanesischen Inseln und Neuseeland), wohin ihm Jahre hindurch Eingeborne aus Melanesien zur wissenschaftlichen Befragung geschickt worden waren, nach der Heimat sandte, und der zuerst von Max Müller im Jahr 1878 in seinen „Lectures on the Origin and Growth of Religion" unter der Überschrift „Mana, a Melanesian name for the Infinite" veröffentlicht wurde.

Wilhelm Wundt spricht im 6. Bande seiner Völkerpsychologie deshalb die Vermutung aus, daß das Mana der Melanesier erst durch Max Müller in diesen Vor-

Digitized by Google

lesungen in eine Art Urreligion umgewandelt worden sei, während Codrington selbst offenbar an eine im eigentlichen Sinne religiöse Bedeutung des Mana ursprünglich nicht gedacht habe, denn er schreibe in dem erwähnten Briefe ausdrücklich: „Die Idee eines höchsten Wesens ist ihnen (den Melanesiern) ganz fremd, ja selbst die Idee von irgendwelchen Wesen, die eine sehr hohe Stellung in der Welt einnehmen" (S. 36). Dem gegenüber faßt Codrington in diesem Briefe Mana aber sehr wohl als einen religiösen Terminus[1]) auf, beginnt doch dieser Brief mit den Worten: „Die Religion der Melanesier besteht, was Glauben betrifft, in einer Überzeugung, daß es eine übernatürliche Macht gibt, die aber zum Kreise des Unsichtbaren gehört; und was Kultus betrifft, im Gebrauch von Mitteln, um diese Macht zu ihrem eigenen Vorteil zu verwenden" (S. 59).

Dann fährt Max Müller mit dem Zitat aus dem Briefe Codringtons in folgender Weise fort: „Es gibt einen Glauben an eine Kraft, ganz verschieden von Naturkräften, die in allen möglichen Weisen Gutes und Böses schafft und die zu besitzen oder zu beeinflussen zum größten Vorteil gereicht. Dies ist Mana. Das Wort existiert, glaube ich, über den ganzen Stillen Ozean, und viele haben versucht zu erklären, was es an verschiedenen Orten bedeutet. Ich glaube: ich weiß, was unsere Leute darunter verstehen, und das scheint mir alle die verschiedenen Bedeutungen zu umfassen und zu decken, die wir von anderen Orten aus hören. Es ist eine Macht oder ein Einfluß, nicht natürlich, sondern in gewissem Sinne übernatürlich; aber es zeigt sich in natürlichen Kräften und in irgendwelcher Macht oder Übermacht, die einzelne Menschen besitzen. Dieses Mana ist nicht an irgend etwas gebunden und kann nach überallhin mitgeteilt werden. Geister, vom Körper getrennte Seelen, übernatürliche Wesen besitzen es und können es mitteilen. Seinem Ursprung nach geht es immer von persönlichen Wesen aus, aber es kann sich vermittels des Wassers, vermittels eines Steins oder eines Knochens äußern. Alle melanesische Religion besteht darin, dieses Manas für sich habhaft zu werden oder es zu unserem Nutzen verwendet zu sehen — alle Religion, d. h. soweit sie in religiösen Gebräuchen, in Gebeten und Opfern besteht" (S. 60).

Max Müller geht also durchaus nicht über Codrington hinaus, wenn er das in dieser Weise beschriebene Mana dem Gebiet der Religion überhaupt zurechnet, wohl aber darin, daß er in dem Manawort „einen von den frühesten, unbeholfensten Ausdrücken für das, was die Wahrnehmung des Unendlichen oder Überendlichen in seinen ersten Stufen gewesen sein mag", sieht (S. 60), also es in der Tat zu einer Art „Urreligion" erhebt. Indem überdies Max Müller, gemäß seiner Definition der Religion als „der Idee des Unendlichen, Unsichtbaren oder, wie man es später nennt, des Göttlichen" (S. 59), diese Prädikate auf Mana überträgt, wird allerdings dieser Begriff noch metaphysischer gedeutet, als es schon bei Codrington der Fall war.

Soweit es sich literarisch feststellen läßt, ist die noch über Codrington hinausgehende metaphysische Ausdeutung des Manawortes durch M. Müller für die weitere Forschungsgeschichte insofern nicht bedeutsam geworden, als Max Müllers Manatheorie erst in der Literatur der letzten Jahre, nämlich bei Beth und W. Wundt, erwähnt wird[2]).

Aus dem im Jahr 1888 erschienenen Werke Max Müllers „Natürliche Religion" geht jedoch hervor, daß seine Manadeutung schon früher diskutiert worden ist, denn

Digitized by Google

er erklärt dort, auch seine Bemerkungen über dies Wort hätten eine Auslegung erfahren, die von dem, was er gemeint hätte, sehr verschieden sei. „Mana", so lesen wir an dieser Stelle, „bezeichnet nicht irgendein individuelles übermenschliches Wesen, sondern, wie uns mitgeteilt wird, brauchen die meisten Volksstämme des Stillen Ozeans diesen Ausdruck im Sinne von übernatürlicher Macht, die von allen irgend in der Natur wirkenden physischen Kräften verschieden ist und, wie man glaubt, durch Gebete und Opfer günstig gestimmt werden kann. Findet sich dieser Ausdruck über den ganzen Stillen Ozean verbreitet, so sind wir zu der Annahme berechtigt, daß er bereits vor der endgültigen Trennung der polynesischen Stämme vorhanden war. Ein solches Datum mag ziemlich unbestimmt erscheinen, kann aber bei einem literaturlosen Volk immerhin für ein frühes Datum gelten. Dies ist aber sehr verschieden von der Annahme, daß Mana der ursprünglichste Begriff der ganzen polynesischen Rasse sei, und daß ihre ganze Religion und Mythologie darauf beruhe. Die mythologische und religiöse Sprache ist keineswegs primitiv und ursprünglich, sie zeigt zahlreiche Spuren einer langen Vergangenheit, d. h. so viel, was bereits versteinert, im Verfall begriffen und unverständlich ist, daß man im Vergleich dazu die vedische Sprache primitiv nennen kann" (S. 126).

Abgesehen von der Berechtigung der Religionsdefinition[3]) Max Müllers bleibt bei diesem Forscher die chronologisch-historische Frage über die Stellung des Manabegriffs ziemlich unklar, eine Frage, die dann die weitere Forschung, besonders Marett, mit Energie aufnimmt. Schon bei der ersten Erwähnung dieses Wortes in seinen Vorlesungen über den „Ursprung und die Entwicklung der Religion" erklärte M. Müller das Mana zwar als einen der frühesten und unbeholfensten Ausdrücke für das Unendliche, fügte aber hinzu, daß dies Mana der Melanesier schon deutlich Spuren von Entwicklung und Verfall bemerken ließe (S. 60). Vielleicht ist das nach seinen späteren Ausführungen in den Vorlesungen über „Natürliche Religion" dahin zu verstehen, daß Mana als begrifflicher Name für übermenschliche Wesen und lebende Kräfte späteren Ursprungs ist als die Benennung der großen Naturerscheinungen, hinter denen man solche Wesen und wirkende Kräfte vermutete. Denn damit hat nach M. Müller die Religionsentwicklung begonnen (S. 128).

Max Müller sieht also im Manabegriff etwas Begrifflich-Abstraktes und möchte vielleicht einer Überschätzung des Alters dieses Wortes entgegentreten. Man kann sich allerdings fragen, ob nicht gerade er selbst zu einer solchen Überschätzung den Anlaß gegeben hat.

Das im Jahr 1891 erschienene polynesische Wörterbuch von Tregear hat seine Wirkung auch auf Max Müller nicht verfehlt. Er ist einer der ersten, der dieses linguistisch so bedeutsame Werk für die Deutung des Wortes in seinen Vorlesungen über „Anthropologische Religion" (1891) verwendet und die von Codringtons Mitteilungen so abweichende Bedeutung „Intelligenz" dafür angibt. Es gilt ihm in dem erörterten Zusammenhang als Beweis für die sprachliche Erscheinung, „daß nämlich Wörter, die ursprünglich Blut, Herz, Brust, Atem bedeuten, mit der Zeit zu anerkannten Ausdrücken für Leben, Fühlen, Denken und Seele werden" („Anthropologische Religion", 1891, S. 199).

Nach dem Erscheinen des ethnologischen Hauptwerkes Codringtons (1891) geht dann Max Müller in seinen „Beiträgen zu einer wissenschaftlichen Mythologie" (1896) wieder auf das Manawort ein und benutzt es zu einer Verteidigung seiner

Digitized by Google

Religionsauffassung. „Ein kurzes Studium des religiösen Glaubens polynesischer und melanesischer Wilder", so lesen wir hier in dem Abschnitt „Über abstrakte Ideen bei Wilden", „würde indessen die entschiedensten Skeptiker leicht überzeugt haben, daß diese sogenannten Wilden oder jedenfalls unzivilisierten Rassen tatsächlich einen Begriff besitzen, der dem, was ich mit dem Unendlichen meinte, so nahe wie möglich kommt, eine übernatürliche Macht, die der Welt des Unsichtbaren angehört, eine Macht, die ihrem Ursprunge nach von den Naturmächten völlig verschieden und auf die mannigfachste Art zum Guten oder zum Bösen tätig ist. Warum diese Macht bei den Melanesiern Mana hieß, wissen wir nicht; wir kennen nur die spätere Geschichte und die vielen Anwendungen dieses Namens (!)" (Bd. I, S. 283). Das bedeutet wohl ein Aufgeben seiner früher (1887 und 1888) eingenommenen Zurückhaltung über das Vorkommen abstrakter Begriffe bei primitiven Völkern.

Das „Unendliche" definiert Max Müller allerdings hier nicht mehr so abstrakt und metaphysisch wie früher, sondern „als die tatsächliche Empfindung eines Jenseits in allen Dingen, großen wie kleinen" (S. 282). Wie freilich Max Müller behaupten kann, Mana bezeichne „in jedem Sinn des Wortes das Jenseitige oder das Unendliche, das Übernatürliche oder das Göttliche", wenn er doch zugeben muß, daß das Wort bisweilen im profanen Gebrauch nicht mehr als „Glück" bedeutet (S. 284), ist schwer zu sagen. Es scheint hierbei die Theorie den Sieg über das, was die empirische Beobachtung lehrt, davongetragen zu haben.

Für die Geschichte der Erforschung des primitiven religiösen Geisteslebens in Verbindung mit dem Manawort sind jedenfalls die Angaben Codringtons in seiner Abhandlung „The Religious Beliefs and Practices in Melanesia" (1881)[4]) und die seines ethnologischen Hauptwerkes maßgebend geblieben und mit letzterem auch die metaphysische Ausdeutung des Mana. Aber Codrington bespricht in seinem Hauptwerke das Mana in zusammenhängender Weise nicht nur im Kapitel „Religion", sondern auch im Kapitel „Magie", wodurch der Eindruck, den man auch sonst aus der übrigen Darstellung Codringtons empfängt, ganz erheblich verstärkt wird, daß Mana eine magisch-religiöse Potenz oder Machthypostase sei. „Ohne ein Verständnis dafür (für das Mana) ist es unmöglich," so bemerkt Codrington, „die religiösen Glaubensvorstellungen und Praktiken der Melanesier zu verstehen; und dies (Mana) ist ferner die wirkende Kraft in allem, was sie auf dem Gebiet der schwarzen oder weißen Magie tun oder nach ihrem Glauben für nötig halten. Durch seine Hilfe sind die Menschen imstande, die Naturkräfte zu beherrschen oder zu lenken, Regen oder Sonnenschein, Wind oder Windstille zu machen, Krankheit zu verursachen oder zu beseitigen, zu wissen, was zeitlich und räumlich entfernt ist, Glück (good luck) und Gedeihen herbeizuführen oder zu vernichten oder zu verfluchen" (S. 191).

Mit Recht sagt deshalb Söderblom in seinem 1916 erschienenen Werke „Das Werden des Gottesglaubens": „Schon Codrington ist nicht ohne Schuld an der willkommenen Deutung des Mana als einer Art alldurchdringender Kraft oder Lebenskernes, denn seine Beschreibung des Mana macht sie — nach anderen Zeugnissen zu urteilen — viel zu abstrakt und geht von der Voraussetzung aus, daß die Eingebornen gewissermaßen das Mana als eine an und für sich existierende Einheit auffassen, die auf mehrere Wesen oder Gegenstände verteilt ist" (S. 104).

Die Erklärung Codringtons: „Alle Naturgeister (spirits) haben es (d. h. Mana), Totengeister (ghosts) im allgemeinen, von den Menschen einige" (S. 119), ist zwar

Digitized by Google

immer wieder ins Feld geführt worden, um Codrington gegen den Vorwurf einer pantheistischen Deutung dieser Manamacht zu verteidigen[6]). Andere, manchmal auch dieselben Forscher, haben jedoch auf Grund derselben Ausführungen Codringtons Mana mit dem indischen Brahman identifiziert[6]) und geglaubt, von einem „primitiven pantheisierenden Monismus" reden zu dürfen[7]). Codrington ist jedenfalls dem in der Wissenschaft so häufigen trügerischen Verallgemeinerungstrieb in starkem Maß unterlegen, vielleicht auch von M. Müller darin noch bestärkt worden. Andere Autoren, vor allem solche, die sich in Neuseeland aufgehalten haben, sind selbst ihren eigenen Versuchen gegenüber, das Manawort zu deuten, recht skeptisch. Wir haben (S. 52) erwähnt, daß sich schon der alte Maning mit einer genauen Wiedergabe des Sinnes und der Übersetzung des Wortes ins Englische bis zur Einsicht der Zwecklosigkeit des Bemühens befaßt hatte[8]). Zu derselben Erkenntnis gelangte auch Tregear[9]), der eine nicht geringe Kenntnis der ozeanischen Sprachen besaß. In derselben Lage fühlten sich ebenfalls Gudgeon und Elsdon Best, um gleich die hervorragendsten Kenner der Geschichte der Maori zu nennen.

„In jeder Beschreibung des Lebens und Charakters der Maori", so lesen wir in Gudgeons inhaltreicher Abhandlung „Mana Tangata", „wird oft das Wort Mana vorkommen, und dem Leser ist es in der Regel überlassen, seine eigene Deutung dem Wort zu geben, das wahrscheinlich eins der ausdrucksvollsten und umfassendsten ist, welches man in einer Sprache finden kann. Es muß jedoch daran erinnert werden, daß sich dies Wort auf bestimmte abstrakte Begriffe einer geistigen Phase der Menschheit bezieht, die vom Europäer nicht leicht verstanden werden wird. Ich habe großen Zweifel, ob ich diesem Gegenstand gerecht werde." Weiterhin bemerkt er: „Bis zu welchem Grade die alte Religion der Maori vom Gesetz des Mana regiert wurde, kann gegenwärtig nicht festgestellt werden. Diejenigen, die die alte Geschichte der Maori hätten sammeln und aufzeichnen können, haben es nicht getan[10])."

Elsdon Best, der doch fünfzig Jahre unter den Maori gelebt hat[11]), geht in der Skepsis, die rechte Deutung des Mana zu finden, noch weiter, wenn er sagt: „Wir haben gesehen, daß die physische Gesundheit im Denken der Maori so eng mit dem religiösen Glauben verbunden ist, daß es für den Maori ganz unmöglich ist, die angenommene Verbindung zwischen beiden zu trennen. Hierin liegt für psychologisch Interessierte ein schönes Untersuchungsfeld. Die geistige Verfassung (mentality) des Maori ist intensiv mystisch. Er lebt stark im Okkulten, im Mystizismus und in metaphysischen Hypothesen[12]). Wir hören von mancher eigentümlichen Theorie des Glaubens und Denkens der Maori, aber in Wahrheit verstehen wir sie nicht, und was noch mehr bedeutet, wir werden sie niemals verstehen. Wir werden niemals die Innenseite des Denkens der Eingebornen erkennen. Denn das würde bedeuten, unsere Schritte über die vielen Jahrhunderte zurück in die dunkle Vergangenheit lenken zu können, weit zurück in die Zeiten, da auch wir die Geistesverfassung des primitiven Menschen besaßen. Aber die Tore auf diesem verborgenen Wege sind längst verschlossen[13])."

Diese Verschiedenheit in der Zuversicht, das Manawort zu erklären, liegt aber keineswegs an der Verschiedenartigkeit der Gebiete und der Völker, so daß das Manawort bei den Maori etwa unsicher, bei den Melanesiern aber sicherer zu deuten wäre. Auch auf dem Boden Melanesiens herrscht dieselbe Unsicherheit, die man deutlich empfindet, wenn man sich durch Codringtons Manatheorie nicht von vorn-

Digitized by Google

herein gefangennehmen läßt. Und in Hocart ist Codrington ein Mitforscher erwachsen, der auf Grund seiner Untersuchungen im gleichen Gebiet ein sehr wesentliches Charakteristikum der Codringtonschen Fassung des Manabegriffs bestreitet. Hocart nimmt gegen die unpersönliche Deutung des Manawortes durch Codrington Stellung, indem er bemerkt: „Die Eingebornen haben gewiß niemals zu Dr. Codrington gesagt, daß es (d. h. Mana) unpersönlich sei, weil sie ohne Zweifel eine solche Idee niemals ausdrücken konnten, wenn sie nicht bei weitem den halbzivilisierten Polynesiern an abstraktem Denken überlegen waren[14])."

Bedenklicher noch als die einseitige Interpretation eines einer primitiven Sprache entnommenen Wortes ist, wie für die Erforschung des primitiven Geisteslebens überhaupt, auch für die Manavorstellung die Anwendung neuzeitlich-europäischer Begriffe, in diesem Fall des „übernatürlich", geworden. Die Berechtigung zum Gebrauch dieses Ausdrucks für bestimmte Erscheinungen auch innerhalb der niederen Kulturſphären soll selbstverständlich nicht bestritten werden, aber es ist außerordentlich schwer, festzustellen, wo nach der Meinung der Eingebornen das Übernatürliche anfängt. Eine derartige Grenze, *wie wir* sie zwischen der Natur und dem Transzendenten ziehen, ist um so weniger zu finden, je weiter wir in der Entwicklung der Menschheit zurückgreifen. Aus der Mißachtung dieser Tatsachen haben sich in der Forschung viele verhängnisvolle Irrtümer ergeben. Wir müssen uns darüber klar sein, daß unser europäischer Begriff des Übernatürlichen den primitiven Völkern fremd ist[15]). Auf unzulässigen Anwendungen dieses Begriffes beruhen daher zum nicht geringen Teil die Unklarheiten in der Deutung des Manabegriffs durch Codrington.

Wenn dieser nun weiterhin über das Verhältnis des Mana zu den Geistern und Menschen sagt: „Kein Mensch jedoch hat diese Macht von sich aus: alles, was er tut, wird mit Hilfe persönlicher Wesen, der ghosts und der spirits, getan. Man kann nicht von einem Menschen sagen, wie man es von einem spirit sagen kann, selbst Mana zu sein (to be mana himself), indem man das Wort gebraucht, um eine Eigenschaft auszudrücken. Man kann von ihm sagen, er hat Mana (to have mana), es kann auch gesagt werden, daß es mit ihm sei, indem man das Wort als Substantiv gebraucht" (S. 191), so ist damit einer der folgenreichsten Sätze seiner Anschauung über das Mana ausgesprochen, auf den in Verbindung mit dem andern, das zwar alle spirits Mana haben, die ghosts im allgemeinen, von den Menschen aber nur einige (S. 119), in der Literatur immer wieder Bezug genommen worden ist, um damit das Wesen der Manavorstellung der Südseeinsulaner zu erfassen. Diese Unterscheidung der Geister in spirits und ghosts scheint aber zum mindesten für den Gebrauch des Manawortes ebenso belanglos zu sein wie die von Codrington daran geknüpfte Behauptung von der zweifachen Art des Manabesitzes. Denn erstens ist die Unterscheidung zwischen einem „to be mana" und einem „to have mana" sprachlich nicht gerechtfertigt, da diese scharfen Kopulaunterschiede in den ozeanischen Sprachen nicht vorhanden sind[16]). Hocart setzt infolgedessen „to be mana" ebenso zu Dingen wie zu Menschen[17]), und Codrington redet selbst von Blättern, „which are mana" (S. 201). Zweitens besteht eine so klare Scheidung in die zwei Geisterklassen, wie sie Codrington will, bei den Eingebornen nicht, jedenfalls nicht in bezug auf den Manabegriff. Nach Hocart werden jetzt die ghosts und spirits, was auch ihr Ursprung sein mag, von den Eingebornen mit demselben Namen, nämlich „ghosts", bezeichnet[18]).

Digitized by Google

Brown erkennt das gerade in Verbindung mit dem Manabegriff an, indem er sagt: „Die Begriffe des Volkes jedoch waren betreffs der Unterscheidung zwischen den Totengeistern und den Naturgeistern (tebaran) sehr undeutlich, und in vielen Fällen wurden die Geister gestorbener Vorfahren, die besondere Zauberkräfte (special powers [mana] of sorcery) besessen hatten, als tebarans angesehen[19])." Eine ebensolche Unbestimmtheit der Geistervorstellungen ergibt sich auch aus Codringtons Beispielen[20]). Zwar sagt Codrington: „Aus der Vernachlässigung dieser Unterscheidung (von spirits und ghosts) entsteht große Verwirrung und großes Mißverständnis; und es ist sehr zu wünschen, daß Missionare die Unterscheidung in irgendeinem Grade sorgfältig beobachten möchten" (S. 121). Doch er selbst behauptet für die Banksinseln und Neuhebriden: „In den Erzählungen und ohne Zweifel im Volksglauben bestand eine gewisse Verwirrung zwischen diesen spirits und den Totengeistern" (S. 153), und es ist nicht gerade präzis, wenn er die ghosts, „the disembodied souls of men deceased (S. 121), auch als „disembodied spirits of men" (S. 120) definiert[21]).

Für die Südseevölker wie überhaupt für die primitiven Völker mag es gewiß zwei hauptsächliche Entstehungsarten der Geister geben: solche, die durch Personifikation von Naturerscheinungen entstanden sind, und solche, die aus den Toten hervorgehen. Für das Empfinden des Volkes fließen beide Reihen ohne weiteres ineinander über, da es für den aufs Praktische gerichteten Volksglauben hierbei weniger auf die Entstehungsfrage als vielmehr auf das tatsächliche Ergebnis der Entwicklung ankommt. Das zeigt aber, daß die Geister als persönliche Wesen aufgefaßt werden, die den lebenden Menschen ähnlich sind. Deshalb gibt es auch unter den Geistern solche mit und solche ohne Mana[22]).

Aus der Codringtonschen Unterscheidung zwischen spirits und ghosts läßt sich demnach etwas Entscheidendes für die Quelle der Manakraft nicht gewinnen[23]).

Das Kriterium, ob ein Geist Mana ist oder nicht, liegt ebenso wie bei jedem andern Fall in dem ungewöhnlichen Erfolg einer Tätigkeit. Es ist dann lediglich eine Sache des religiösen Gefühls, wenn ein auffallender Erfolg oder das Gelingen einer wichtigen Handlung als Ausfluß göttlicher Inspiration und damit Mana als eine Gabe der Götter und sein Träger als „Liebling der Götter"[24]) bezeichnet wird.

Aus alle dem ergibt sich wiederum, daß kein bestimmtes Objekt, sei es Geist, Mensch, Tier oder Ding, ein besonderes oder ursprüngliches Anrecht auf das Manawort hat. Mit Recht bemerkt Gudgeon: „Unbelebte Objekte scheinen ebensoviel Mana als belebte Objekte besitzen zu können[25])." Das Wesentliche bei der Anwendung des Manawortes ist aber, daß es auf eine Tätigkeit oder Wirksamkeit, die ungewöhnlich oder außerordentlich ist, angewendet wird. Hocart hebt für Melanesien hervor, daß das Wort auf natürliche, d. h. selbstverständliche Erscheinungen nicht angewendet wurde[26]). Das gilt aber ganz allgemein für die Benutzung des Manawortes, wie Tregear bemerkt: „Mana wurde erwiesen, wenn ein Mann ein ungewöhnliches und fast unmögliches Ding zu unternehmen sich anschickte und doch Erfolg hatte[27])." Diese einfache aber ganz allgemeine Grundbedeutung des Manawortes, auf der, wie wir gesehen haben, die verschiedensten Sonderbedeutungen erwachsen sind, läßt sich allerdings mit einem äquivalenten Wort aus den modernen Kultursprachen nicht wiedergeben. Um so mehr muß man sich hüten, eine abstrakte oder eine einseitige

Digitized by Google

Bedeutung dafür einzusetzen. Das Manawort wird für das Leben der Ozeanier gewiß ebenso bedeutungsvoll sein wie das Wort tapu. Beide ergänzen sich in ausgezeichneter Weise. Tapu bezeichnet den außergewöhnlichen Zustand irgendeiner Person oder Sache, Mana die außergewöhnliche Wirksamkeit der in Frage kommenden Erscheinungen des Daseins. Diese allgemeinen psychologischen Voraussetzungen hat sich schon Codrington nicht klargemacht, und deswegen ist er zu einer falschen, nämlich metaphysischen Ausdeutung des Manabegriffes gelangt[28]).

2. Der magische Präanimismus

Die neuere ethno-psychologische und religionswissenschaftliche Forschung ist bestimmt durch ihren Gegensatz zu der Theorie des Animismus von Tylor. Nachdem seit der Veröffentlichung des berühmten Werkes Tylors „Primitive Culture" (1871), besonders aus den Naturvölkern Australiens, der Südsee und Nordamerikas der theoretisch verarbeitenden Forschung neues Material erschlossen und mit dem dadurch geschärften Blick auch schon längst Bekanntes erneut untersucht worden war, gewann man die Überzeugung: „Der Animismus allein vermag uns die geistige Welt und die Riten der Primitiven nicht zu erklären[29])."

Zunächst erschien die primitive Kulturwelt vor allem durch das Hervortreten der Magie charakterisiert, deren Wesen von Frazer in klassischer Weise als das Paktieren mit einer unpersönlichen mechanisch wirkenden Kraft bestimmt wurde, die den Gegenständen, Gebräuchen und den Menschen entweder schon von Anfang an innewohnte oder in sie hineingelegt würde.

Andererseits erschien manchen Forschern der Glaube an diese zauberische Wirkungskraft der Objekte eine psychologisch noch tiefere Erklärung als die Frazers zu erfordern und nach ihrer Meinung sehr eng mit dem Personifikations- oder Belebungstrieb des Menschen verknüpft zu sein.

Da auch hierin eine grundsätzlich andere Deutung des Geschehens vorzuliegen schien, als sie der Animismus behauptete, eine Deutung, die zugleich primitiver als der Glaube an die alleinige Wirksamkeit von Seelen und Geistern anmutete, so glaubte man mit diesen Beobachtungen den Anfängen der geistigen und religiösen Entwicklung der Menschheit noch besser als bisher auf die Spur gekommen zu sein. Diese vor dem Animismus angenommene Entwicklungsstufe nannte man zunächst „präanimistisch", eine Bezeichnung, die in substantivischer Form als „Präanimismus" bald zum Kennzeichen der neuen Forschungsrichtung wurde, wobei man unter „Präanimismus" jede entwicklungsgeschichtliche Antithese zum Animismus Tylors verstand.

Infolgedessen dehnte man diesen Begriff auch auf die zweite in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hervortretende Anschauung aus, die den Animismus ebenfalls entwicklungsgeschichtlich nach unten zu ergänzen wollte, aber einen völlig anderen Ausgangspunkt annahm, nämlich einen primitiven, d. h. stark anthropomorphen Urhebertheismus, der dann später zu einem „Urmonotheismus" erweitert wurde.

Das Grundproblem, um das es sich bei der Erforschung der Anfänge sowohl der Mythologie und Religion wie der Zauberei nunmehr handelte, betraf die Frage

Digitized by Google

nach dem Verhältnis des primitivsten Menschen zu seiner Umwelt. Diese Aufgabe ist selbstverständlich auf empirisch-historischem Wege nicht lösbar, sondern nur der psychologischen, und zwar der entwicklungspsychologischen Untersuchung, die alle in Betracht kommenden Hilfsmittel und Beobachtungsgebiete heranzuziehen hat, bis zu einem gewissen Grade zu lösen möglich. Entsprechend dem Entwicklungsgange der psychologischen Forschung überhaupt, die sich aus einer zunächst rein individualistischen Behandlungsweise dann vornehmlich durch Wilhelm Wundt zu einer völker- oder sozialpsychologischen Entwicklungstheorie vertieft hat, ist auch das obengenannte allgemeine Kulturproblem zunächst individualistisch und erst spät sozialpsychologisch und sozialgenetisch untersucht worden. Daß allein die letztere Betrachtungsweise zum Ziele führen kann, liegt in der Natur des Problems. Der Mensch ist ein sozial bedingtes Individuum.

Zur Beantwortung der Frage nach dem Ursprunge der Religion pflegt nun die Forschung auch meist heute noch einen bestimmten Komplex aus den möglichen Erfahrungen des Menschen als sogenannte „Ursachen" der Mythologie und Religionsbildung herauszugreifen, wobei man zunächst ganz einseitig lediglich den Wahrnehmungsgehalt oder den äußern Eindruck, den bestimmte Naturvorgänge oder Naturgegenstände auf den Menschen machten, in Betracht zog. So beginnt nach Max Müller die Religion mit dem Benennen der großen Naturerscheinungen. Die Überwindung dieser naturalistisch-individualistischen Einseitigkeit wurde in zunehmendem Maße durch die Einbeziehung der subjektiven Momente der Seelentätigkeit in die Forschung über die Anfänge der Religion erreicht. Am weitesten haben in dieser Richtung die Forschungen Wundts geführt. Sie haben das Wesen der belebenden oder der mythologischen Apperzeption erschlossen und diese mit den übrigen seelischen Funktionen, d. h. mit denen der Phantasie überhaupt, in Beziehung gesetzt. Wenn sich formelhaft oder literargeschichtlich die Entwicklung der neueren Religionsforschung im Gebiet der primitiven Kultur als eine Kritik des Tylorschen Animismus darstellt, so stecken selbstverständlich alle diese umfassenden entwicklungspsychologischen Fragen dahinter, die mit dem Namen Wundts in erster Linie und für die nächste Zeit verknüpft sind. Von diesem psychologischen Gesichtspunkt aus kann man auch versuchen, die Fülle der seit Tylor emporgekommenen Theorien über die Anfänge der Religion zu klassifizieren, sonst empfängt man, wenn man, wie E. W. Mayer[20]), nur die Antworten auf das psychologische Problem betrachtet, in der Tat den Eindruck: tot capita, tot sensus, und muß auf eine aus inneren Prinzipien gewonnene Ordnung der Theorien verzichten.

Auch in dieser Beziehung hat schon Wundt beträchtlich vorgearbeitet, aber was er als Kritik der mythologischen Theorien und der Hypothesen über den Ursprung der Göttervorstellungen auf zwei Bände (4 und 6) seiner Völkerpsychologie verteilt, gilt es hier unter noch einheitlicherem Gesichtspunkt zusammenzufassen.

Psychologisch angesehen, würde es sich, um mit Wundts Terminologie zu reden, um die fortschreitende Vertiefung der Untersuchungen über die „belebende Apperzeption" handeln, „die das seelische Geschehen in die Objekte hineinträgt" (Bd. 6, S. 25 u. öft.). In der Forschungsgeschichte tritt aber gemäß ihrem positivistisch-historischen Ausgangspunkte nicht diese psychologische, sondern die Frage nach den begrifflichen oder vorstellungsmäßigen Produkten der seelischen Erlebnisse in den Vordergrund. Waren diese nach dem Tylorschen Animismus Seelen und Geister, so stellt

Digitized by Google

man dafür in den präanimistischen Theorien den Begriff der „Mächte" oder schließlich auch nur einer Macht auf. Seinem phänomenologischen Inhalt nach ist also der an sich rein antithetische Ausdruck „Präanimismus" als Machttheorie auszulegen, aber umfassender, als Wundt es tut, der ihn nur in Rücksicht auf einzelne, zur Stütze dieser Theorie herangezogene Momente als „Zaubertheorie" bezeichnet (Bd. 4, S. 26). Oder wollen wir für diese deutsche Bezeichnung, wie es ja in der Wissenschaft üblich ist, eine fremdwörtliche verwenden, so würde es der Begriff „Dynamismus" sein, wie ihn zuerst van Gennep (1907) in die Wissenschaft einführte[21]).

Die erste Stufe der forschungsgeschichtlichen Entwicklung der präanimistischen Theorie schließt sich noch verhältnismäßig eng an Tylor an. Das gilt zunächst völlig in methodologischer Beziehung. Es ist die historisch-ethnographische Stofffammlung, vornehmlich aus dem Gebiet der Naturvölker, aus der dann die verbreitetsten Tatsachen im Leben der Völker festgestellt, psychologisch gedeutet und, wenn sie einfach genug erscheinen, auch genetisch als die ursprünglichsten aufgefaßt werden, ein Prinzip, das Tylor in dem Satze ausdrückte: „Die bloße historische Stellung einer Anschauung oder eines Gebrauches kann eine Vermutung über ihren Ursprung erwecken, welche zu einer Vermutung über ihre Authentizität wird" (Bd. 1, S. 167). Da nun diese Tatsachen meist Bräuche sind, die man der Magie zuzurechnen pflegt, so entsteht dadurch die Theorie, daß der Zauberglaube am Anfange der mythologischen und religiösen Entwicklung gestanden habe. Wir wollen diese Form der präanimistischen Theorie deshalb die des magischen Präanimismus nennen. Er tritt uns vor allem in J. G. Frazers Werken „The Golden Bough, A Study in Magic and Religion" und in den Globusartikeln „Über den Ursprung von Religion und Kunst" (1904/05) von K. Th. Preuß entgegen, während Alfred Vierkandt von den ethnographischen Grundlagen aus zu einer bewußten entwicklungspsychologischen Methode übergeht.

Schon Tylor hatte in seinem Werke „Die Anfänge der Kultur" vor der Mythologie die Bedeutung der Magie für die kulturelle Entwicklung der Menschheit dargelegt, ihr Vorhandensein in den frühesten Kulturstufen festgestellt, in ihr in gewissem Sinne sogar auch schon eine Vorstufe der Wissenschaft gesehen und sie psychologisch auf Ideenassoziationen gegründet (Bd. 1, S. 111ff.). Daran knüpft J. G. Frazer an, indem er unter Heranziehung weiteren umfangreichen Materials die psychologische Begründung der Magie auf Ideenassoziationen weiter ausbaut. Frazer hebt aber noch schärfer als Tylor die den Präanimismus erzeugende Fragestellung heraus: „Sind die Kräfte, die die Welt regieren, bewußt und persönlich oder ohne Bewußtsein und unpersönlich?" (I, 1, S. 223)[22]).

Diese Doppelfrage schließt für Frazer die beiden möglichen Positionen ein, die der Mensch gegenüber dem Universum einnehmen kann und die er seiner Meinung nach auch von jeher eingenommen hat. Bejaht er das erste Glied der Alternative, so entsteht die Religion, d. h. der Glaube an übernatürliche Wesen, die man zu versöhnen und günstig zu stimmen versucht, weil sie den Lauf der Natur und den des menschlichen Lebens lenken und beherrschen[23]). Macht sich der Mensch aber das zweite Glied der Alternative zu eigen, so entsteht die Überzeugung, daß der Lauf der Natur nicht durch die Leidenschaften und Launen persönlicher Wesen, sondern durch die Betätigung unveränderlicher, mechanisch wirkender Gesetze bestimmt ist.

Digitized by Google

Das ist seiner Meinung nach die Grundauffassung der Magie und der aus ihr geborenen Wissenschaft. Die Magie ist aber nun deshalb dem Irrtum und dem Verfall ausgeliefert, weil sie in der Naturbeherrschung Fehler macht. Und zwar beruhen diese Fehler auf verkehrten Ideenassoziationen. Falsche Assoziationen nach dem Prinzip der Ähnlichkeit rufen die homöopathische oder imitative Magie, falsche Assoziationen nach dem Prinzip der Berührung rufen die kontagiöse Magie hervor. Die allgemeine Annahme einer durch Gesetze bestimmten Abfolge der Naturereignisse ist in der Magie also noch mit Irrtümern durchsetzt und mehr als blinder Glaube (implizite), denn als klar erkanntes Prinzip (explizite), wie in der späteren Wissenschaft, vorhanden. Wenn es Frazer auch wahrscheinlich erscheint, daß in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit die Magie vor der Religion entstand, weil sie sich auf einfachren Begriffen aufbaute als die Religion[34]), so durchdringen sich doch, geschichtlich angesehen, Magie und Religion von Anfang an in hohem Grade, bis schließlich in den höheren Kultursphären der grundsätzliche Unterschied zwischen beiden erkannt wird (S. 223 f.).

Was nun Codrington über Mana in Verbindung mit Magie und Geisterglauben sagt, ist für Frazer ein Beleg für jene allgemeine Vermischung von Religion und Magie (S. 227).

Da die erste Auflage von Frazers „Golden Bough" (1890) nicht zu erhalten war, läßt sich auch nicht sagen, in welchem Grade Frazer schon von Anfang an das Manawort als Stütze für seinen magischen Präanimismus verwendet hat. Codringtons ethnographisches Hauptwerk konnte ihm erst zur 2. Auflage des Golden Bough zur Verfügung stehen. Mindestens von dieser Zeit ab hat er aber auch polynesische Quellen für die Erwähnung des Manabegriffes benutzt, und zwar R. Taylor „Te Ika a Maui, or New Zealand and its Inhabitants" (1855, 1870), und das im gleichen Jahre wie Codringtons Hauptwerk erschienene „Maori-Polynesian Comparative Dictionary" von Tregear, ferner die Abhandlung von W. H. Rivers, „Totemism in Polynesia and Melanesia" (J. R. A. Inst. Vol. 39; 1909), die er in seinem Werke Totemism and Exogamy, Bd. II, S. 100 (1910) zitiert.

Obwohl Frazer aus seinen Quellen den richtigen Schluß zieht, daß das Manawort ebensogut polynesisch wie melanesisch ist und auf Grund des Tregearschen Wörterbuches die von Codringtons Angaben weit abliegenden Bedeutungen des Manawortes kennt, die es in der Maorisprache hat, geht er diesen Unterschieden nicht weiter nach, sondern begnügt sich damit, sie nach Codringtons Vorgang unter den Begriff „supernatural or magical power" zu subsumieren.

So bedeutsam auch die Frazerschen Untersuchungen über die Magie und seine ungeheuer reiche Materialsammlungen für die weitere Forschung auf dem Gebiete der primitiven Kultur geworden sind, so wenig ergibt sich doch aus ihnen über die Deutung des Manabegriffes. Viel tiefer haben in dieser Richtung die Untersuchungen desjenigen Forschers geführt, der neben Frazer ganz allgemein in der Wissenschaft als der bedeutendste Vertreter der Theorie des magischen Präanimismus gilt: K. Th. Preuß. Man begegnet in der Tat „den Spuren seiner Theorie über den Ursprung der Religion und Magie fortwährend in der neueren ethnologischen Religionsphilosophie"[35]). Es handelt sich zunächst um seine Aufsätze „Über den Ursprung von Religion und Kunst" im „Globus" 1904/05. Preuß legt hier dar, welche umfassende Bedeutung seiner Meinung nach der Zauberglaube für die primitiven

Digitized by Google

Völker hat. Spiel, Kunst, Sprache und Religion sind als Erzeugnisse des Zauberglaubens aufzufassen. Aber die Bedeutung dieses Glaubens reicht noch weiter. „Wollen wir z. B. die Entstehung der Kleidung," so lesen wir bei ihm, „wollen wir soziale Verhältnisse und Errungenschaften, z. B. die Entstehung der Ehe, des Krieges, des Ackerbaues, der Viehzucht, wollen wir irgendwelche Studien über die Psyche der Naturvölker machen, immer müssen wir durch den Zauberglauben hindurch" (Bd. 87, S. 419).

In dieser Betonung des Zauberglaubens nähert sich Preuß den Grundanschauungen der französischen soziologischen Schule, der er auch das Verdienst zuerkennt, „mit glücklichem Griff das Wesen der Zauberei erfaßt und auf die Idee einer Zauberkraft bei den verschiedenen Völkern nachdrücklich hingewiesen zu haben". Er fügt allerdings einschränkend hinzu: „Ein historischer Standpunkt freilich wird ein allmähliches Entstehen auch der Idee einer Zauberkraft ins Auge fassen müssen[36]".

In den erwähnten Aufsätzen im „Globus" hat Preuß dieser Aufgabe schon bis zu einem gewissen Grade zu entsprechen versucht. Zunächst glaubt er feststellen zu können, daß die Menschen diesen Zauberglauben schon zu einer Zeit gehabt haben, als der Seelenbegriff noch nicht vorhanden war, ja sogar von einer Beseeltheit der Naturkräfte noch keine Rede sein konnte (Bd. 86, S. 321). Den psychologischen Ursprung von Zauberei, Religion und Kunst denkt er sich in folgender Weise: Das Tier ist „durch seinen Instinkt davor bewahrt, Dinge in seinen Gesichtskreis zu ziehen, die nicht unmittelbar für die Erhaltung der Gattung in Betracht kommen. Das Signum des Menschen aber, die Hauptsache, die ihn in geistiger Beziehung vom Tier unterscheidet, ist die über den Instinkt hinausgehende Fürsorge für die Gattung. Sobald dieser Moment eintrat, sobald der Instinkt aufhörte, das Lebewesen, den werdenden Menschen allein zu leiten, mußte er eine unendliche Kette von Irrtümern begehen, die ihn nur deshalb nicht im Daseinskampfe vernichteten, weil das Wesentliche der Instinkt und die Nachahmung des Bestehenden ist. Diese menschliche ‚Urdummheit', die C. Beck wegen ihrer scheinbaren Unvereinbarkeit mit der Darwinschen Theorie des Lebenskampfes nicht annehmen zu können glaubt, ist der Urgrund der Religion und Kunst. Denn beides geht ohne Sprung aus der Zauberei hervor, die ihrerseits die unmittelbare Folge der über den Instinkt hinausgehenden Lebensfürsorge ist" (Bd. 87, S. 419).

Die Zauberkraft selbst bestimmt Preuß als die Eigenschaft einer Substanz (Bd. 86, S. 381). Aber für den Menschen hat jede Substanz, d. h. jedes mögliche Objekt der Erfahrung, zauberische Eigenschaften, der Mensch selbst, das Tier, die Götter, die Dinge, Teile von Menschen, Tieren usw., wenn auch alles in verschiedenem Grade. Einzelne Völker haben ein besonderes Wort für diese dem Menschen, aber auch den Tieren und sonstigen Naturobjekten innewohnende Zauberkraft (Bd. 86, S. 321). Dazu gehört sowohl das Orenda der Irokesen wie das Mana der Melanesier (Bd. 87, S. 381). Aber Preuß ist schon jetzt so weitblickend, diese Worte nicht als Begriffe für eine universelle Zauberkraft aufzufassen. Diese hält er vielmehr für ein späteres Entwicklungsprodukt. Der Anfang des Zauberglaubens liegt seiner Anschauung nach im Glauben an die Wirksamkeit der Einzelerscheinungen (S. 86, S. 323), und: „Nur eine höhere Philosophie, die schon mit dem vorhandenen Glauben zu zerfallen beginnt, könnte eine abstrakte Wesensessenz als Kern der Verwandlungen und ähnliches konstruieren, das als Geist erscheint" (Bd. 87, S. 381). Deshalb kommt

Digitized by Google

Preuß zu dem Ergebnis: „Ursprünglich ist daher wohl die Idee der Zauberkraft und die der Fähigkeit überhaupt identisch gewesen und beide haben sich erst allmählich voneinander getrennt, so daß die Zauberkraft auch von diesem Standpunkt aus gewissermaßen als etwas a priori Gegebenes angesehen werden kann, nämlich insofern sie von dem Augenblick an bestand, wo der Mensch sich selbst und seiner Umgebung Kräfte zuerkannte[37])."

Hier, glaube ich, tritt der konstruktive Teil in der Theorie von Preuß, den er später überwunden hat, am deutlichsten zutage. So richtig es ist, den Zauberglauben an die Erfahrung bestimmter Wirkungen, die von Einzelobjekten ausgehen, anzuknüpfen, so falsch wäre es doch, Kraft, Eigenschaft und Zauberkraft einfach gleichzusetzen. Damit würde sich der Begriff des Zaubers von selbst wieder aufheben. Denn daß es für den Primitiven oder selbst auch für den „Urmenschen" profanes und gewöhnliches Geschehen überhaupt nicht gegeben habe, wird wohl niemand im Ernst behaupten wollen, gewiß auch Preuß nicht, aber er zeigt in seinen älteren Ausführungen starke Neigung dazu, alles Geschehen für zauberisch zu halten, wie es auch aus dem folgenden Satz hervorgeht: „Der Grundzug der religiösen Auffassung ist, daß mit der Menschwerdung jede noch so alltägliche Tätigkeit und jedes dem Bewußtsein sich aufdrängende Objekt, und zwar die nächstliegenden und am meisten gebrauchten zuerst, einen Zaubergehalt aufwies, der von realer Tätigkeit und den wirklichen Eigenschaften des Objektes nicht getrennt werden konnte[38])."

Dem Eindruck, den Marett mit seinem Vortrag „The Conception of Mana" auf dem III. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte auf seine Zuhörer ausübte, hat sich auch Preuß nicht entziehen können. Er zeigt sich in seinen im 13. Bande des Archivs für Religionswissenschaft (1910) erschienenen Berichten über die Religion der Naturvölker von der in England üblichen Terminologie und Problemstellung so ergriffen, daß er der Theorie einer allgemeinen Zauberkraft noch mehr als Marett selbst zuneigt, der doch bis zu einem gewissen Grade wenigstens Codringtons Ansicht darüber bekämpfte. Preuß gibt die Anschauungen Maretts in folgender Weise wieder: „Mana und übernatürliche Macht (Zauberkraft) ist identisch, und zwar in dem strengen Sinne, daß die Seelen der Verstorbenen meist kein Mana besitzen. Nur diejenigen Seelen Verstorbener haben Mana, in die schon bei Lebzeiten ein Geist mit Mana oder ein Dämon (spirit) — dieser hat stets Mana — eingedrungen ist; ... in alle Tiere und Objekte kann jedoch ein Geist mit Mana oder ein Dämon einfahren wie in den Menschen, oder das Mana wird einfach übertragen; die Dinge mit Mana gehören dann zu einem Geist mit Mana oder zu einem Dämon. Auf diese Weise ist das rein immaterielle Mana überall verbreitet, gewissermaßen losgelöst vom dämonischen Ursprung, wird in menschlicher Gestalt von Amuletten und Zauberobjekten allenthalben benutzt, und jeder nur irgendwie das Gewöhnliche übersteigende Erfolg oder eine persönliche Geschicklichkeit usw. wird dem Mana zugeschrieben. — Vom Animismus also hängt das Mana ab, und Marett hat recht, daß aus der Auffassung des Mana schließlich diese oder jene Form animistischer Konzeption werden muß. Das alles ist sehr lehrreich, denn die Geister und Dämonen haben nur deshalb übernatürliche Kraft, weil sie Mana besitzen, während die Animisten gerade übernatürliche Wirkungen ohne weiteres durch das Einsetzen von Seele, Geist als letzten Grund erklären wollen" (S. 428).

Digitized by Google

Man darf die Frage aufwerfen, ob Preuß in diesem Bericht die Ansichten Maretts über Mana richtig getroffen hat. Muß man sich nicht nach der von Preuß gegebenen Darstellung Mana als die in allen ungewöhnlichen Erscheinungen („übernatürlichen Wirkungen") identische Größe vorstellen? Das würde allerdings eine über die Theorie Maretts hinausgehende hypostatische Deutung des Mana sein. (Aber auch Marett ist, wie wir sehen werden, in dieser Frage nicht klar.) Wenn weiterhin Preuß sagt, vom Animismus hänge das Mana ab und aus ihm müsse schließlich diese oder jene Form animistischer Konzeption werden, so dürfte das ebenfalls ein Hinausgehen über Marett sein, insofern dieser sich auf die Erklärung beschränkt, daß das Mana nur bei einem gewissen Punkt der Entwicklung dem einen oder anderen Typus animistischer Konzeption nachgeben wird, wenn nämlich die soziale Entwicklung der Menschheit so weit fortgeschritten ist, daß sie in hervorragenden Individuen das Übernatürliche manifestiert sieht. Ferner bleibt es fraglich, ob man den Begriff des „Übernatürlichen" oder des Mana, wie ihn 1908 Marett faßte, ohne weiteres mit Zauberkraft wiedergeben kann. Nur in seiner zweiten Abhandlung vom Jahre 1904 vollzieht Marett diese Gleichung. Später und besonders 1908 stellte Marett Mana als die positive Seite des Übernatürlichen dar, gelegentlich allerdings auch als innewohnende mystische Kraft.

Von weiteren Einzelheiten des Berichtes von Preuß über den eben erwähnten Vortrag Maretts können wir um so mehr absehen, als Preuß selbst die hier vorgeführten Auffassungen in seinem kleinen, aber außerordentlich inhaltsreichem Buch „Die geistige Kultur der Naturvölker" (1914) korrigiert und an seine eigenen früheren Arbeiten wieder angeknüpft hat. Doch ehe wir uns der Besprechung dieses Buches zuwenden, soweit es für unsere Aufgabe in Frage kommt, müssen wir den Forscher erwähnen, der gewöhnlich neben Preuß als Vertreter des magischen Präanimismus in Deutschland genannt wird: Alfred Vierkandt.

Er schließt sich in der Tat auch in seinen ebenfalls im „Globus" erschienenen Artikeln über „Die Anfänge der Religion und Zauberei" (1907) sehr eng an Preuß an. Jedoch will er ihn in zwei Punkten verbessern. Da ihm bei Preuß die Zauberei „von vornherein als ein fertig gegebenes Gebilde erscheint, als eine ungeheure Macht, die in der fernen Urzeit den Menschen vollständig beherrscht hat", so will er dagegen „die Erscheinungen der Zauberei unter den Gesichtspunkt der Entwicklung zu stellen versuchen". Außerdem will Vierkandt bei dieser genetischen Untersuchung zugleich, im Unterschied zu Preuß, mehr die „psychologische Seite der einschlägigen Fragen" betonen. Denn „es handelt sich hier nicht um einfache Feststellungen ethnographischer Tatsachen, sondern um die Rekonstruktion des Nacheinander aus dem Nebeneinander" (S. 21).

Diese Kritik ist aber nur zum Teil berechtigt, denn auch Preuß geht, wie wir eben dargelegt haben, an diesen beiden Aufgaben nicht vorüber, wenn er sie auch bei weitem nicht so scharf ins Auge faßt und eingehend untersucht wie Vierkandt. Während die Arbeit Preuß' in der Hauptsache entwicklungsgeschichtlicher Art ist, will die Vierkandts mit Bewußtsein entwicklungspsychologisch sein. In dieser Beziehung unterscheidet Vierkandt „in aufsteigender Reihenfolge drei Typen von Handlungen hinsichtlich des Grades ihrer Zweckmäßigkeit und ihres Zweckbewußtseins", nämlich Ausdrucksbewegungen (Affekthandlungen), Analogiehandlungen und Zweckhandlungen. Den Ausgangspunkt bilden also „ursprüngliche Reaktionen des geängsteten

Digitized by Google

Gemütes, während man erst allmählich eine rationale Erklärung des darauf begründeten Brauches fand" (S. 22).

Mit dieser psychologischen Charakteristik ist also zugleich eine erkenntnistheoretische verbunden. Denn nach Vierkandt ist „eine wesentlich negative Bedingung für das Bestehen der Zauberei der Mangel an klaren Vorstellungen beim primitiven Menschen, die auf der Unklarheit und Verschwommenheit des Denkens und auf dem Mangel an hinreichender Sachkenntnis beruhen". „Die eigentliche Kraft aber, die den Irrtum erzeugt, liegt in dem Einfluß, den unsere Gefühle auf unsere Vorstellungen da ausüben, wo sich ihnen kein sicheres Wissen entgegenstellt. Insbesondere neigen wir unter ihrem Einfluß durchweg zur Überschätzung der möglichen Wirkungen" (S. 44).

Der Zauberglaube entwickelt sich nun in folgenden Stufen: „Als Nahzauber, d. h. als die Überschätzung der spezifischen Wirkungen einzelner Substanzen bei unmittelbarer Berührung mit ihnen als Anfangszauber, bei dem eine Verwechslung des Anfangs einer Handlung mit der vollendeten Handlung vorliegt, und als Fernzauber, der Kausalzusammenhänge von unbegrenzter räumlicher Ausdehnung annimmt" (S. 41 ff.).

Eingestellt in den Gesamtverlauf der geschichtlichen Entwicklung von Religion und Magie, bildet die Zauberei die eine Wurzel der Religion, während die andere vom Geisterglauben gebildet wird. Aber Vierkandt erklärt trotzdem: „Sollten die vorstehenden Erörterungen die Existenz eines präanimistischen Zeitalters noch nicht als hinreichend wahrscheinlich erscheinen lassen, so würden sie doch hoffentlich ausreichen, um es als gewiß hinzustellen, daß in den Anfängen der Religion ein etwaiger Seelen- und Geisterglaube *ohne jeden Zusammenhang* mit der Praxis des religiösen Lebens gewesen und daß diese letztere lediglich in der Zauberei bestanden hat" (S. 64). Infolgedessen entwirft Vierkandt folgendes Entwicklungsschema in dem Kapitel „Die ältesten Vorstellungselemente der Religion". Erstens: Die allgemeine Vorstellung von Stoffen oder Körpern, die mit einer besonderen Kraft ausgestattet sind — „von zauberkräftigen Substanzen, wie wir von unserem Standpunkt aus sagen würden" (S. 62). Die zweite Stufe besteht in der anthropomorphischen oder, allgemein gesagt, in der *analogisierenden* (egozentrischen) *Auffassung* der Natur. Erst die dritte Stufe bildet den Animismus, und zwar wahrscheinlich zunächst die Vorstellung einer menschlichen Seele aus (S. 63).

Mit der ersten der hier genannten Stufen müssen wir uns noch etwas genauer beschäftigen, da zu ihr nach Vierkandts Anschauung der Manabegriff gehört. Neben der schon erwähnten zauberischen Auffassung der Wirkungen von Einzelwesen oder, wie Vierkandt sagt: „Neben konkreten Vorstellungen einzelner derartiger Stoffe finden wir vielfach auch eine abstrakte Vorstellung einer allgemeinen derartigen Substanz, die die einzelnen realen Körper durchdringt und sich auf mechanischem Wege ... von ihnen her ausbreitet. Bei den Neuholländern begegnet uns so das Arungquilta ...; bei den Irokesen finden wir das Orenda, mit dem uns Hewitt bekannt gemacht hat; in der Südsee ist die Vorstellung des Mana weit verbreitet: ein Stoff, der in toten Körpern, Tieren und Pflanzen steckt und den die Zauberer durch Vermittlung von Pflanzen in Bewegung setzen, wenn sie Krankheit verbreiten" (S. 62). Vierkandt bekennt sich also im Gegensatz zu Preuß zu einer materialistisch-hypostatischen Deutung des Mana, womit er wohl kaum das Richtige treffen dürfte.

Digitized by Google

Als Quelle für seine Anschauung gibt er lediglich Codringtons Werk „The Melanesians" an.

Soviel psychologisch Richtiges auch in den allgemeinen Ausführungen Vierkandts enthalten ist, was wir im einzelnen in diesem Zusammenhange nicht hervorzuheben brauchen, so erscheint bei ihm die These, daß in den Anfängen der Religion die Praxis des religiösen Lebens ohne jeden Zusammenhang mit einem Seelen- und Geisterglauben gewesen sei, innerlich noch weniger begründet als bei Frazer. Beide begehen den Fehler, die Magie als eine selbständige Entwicklungsstufe der Kultur anzunehmen, anstatt in ihr ein charakteristisches Denken und Handeln zu sehen, das sich allerdings um so mehr ausprägt, je primitiver die Kultur ist, der es angehört, sich aber durchaus nicht auf eine Kulturstufe beschränkt. Die These: „Urreligion ist Zauberei" wird den Tatsachen nicht gerecht. Preuß, der zunächst auch diese Theorie vertrat, hat sie in dem schon erwähnten Buche „Die geistige Kultur der Naturvölker" wieder aufgegeben und in richtiger Weise in der Magie eine bestimmte primitive Seelen- und Denkverfassung gesehen.

Da Preuß in dieser Schrift nicht nur den Tylorschen Animismus, sondern auch „den Glauben an eine Kraft" in die richtigen Grenzen verweisen will und es infolgedessen begrüßt, wenn man bei der Frage nach der primitiven Religion „alle Theorien, die eine logische Entwicklung der Religion aus mehr oder weniger genauen Begriffen, wie die Seelenbegriffe befürworten, zu verwerfen beginnt" (S. 20), so steht er auch der traditionellen Deutung des Mana als einer Minimaldefinition der Religion kritisch gegenüber. „Es ist ernsthaft erörtert worden, daß der Anfang des Gottesgedankens in der Furcht vor dem Unbekannten und Ungewöhnlichen, also vor etwas Unpersönlichem zu suchen sei, daß im Beginne die bloße Macht, entkleidet jeder persönlichen oder übernatürlichen Attribute, eine Rolle gespielt habe; von dort seien die merkwürdigen Begriffe der magischen Kraft: orenda, manitu, mana usw., die wir noch klar in manchen Religionen — schließlich zu einer Persönlichkeit verdichtet — vorfinden, direkt herzuleiten (S. 39). Demgegenüber vertritt Preuß den Gedanken, daß der Primitive hauptsächlich nur von dem eigenen, mit Willen begabten Ich ausgehen und sein eigenes Wesen in die Umwelt projizieren mußte. Deshalb nimmt er als den Ausgangspunkt der religiösen Vorstellungen einerseits die dem Menschen wesensähnlichen Tiere, andererseits die mit diesen „Zaubertieren" auf gleicher entwicklungsgeschichtlicher Stufe stehenden unbestimmt gestaltigen Wesen an, die auf Grund von Geräuschen und von Bewegungen sichtbarer oder gefühlsmäßig erkennbarer Objekte entstehen. „Alle diese Gestalten haben von vornherein eine nach unseren Begriffen dämonische Färbung, da ihr Wesen nur geahnt und ihre Gestalt nicht so erfaßt werden kann wie die der sogenannten Zaubertiere und greifbaren Zauberobjekte, obwohl ihr Wirken ebenfalls magisch oder zauberisch genannt werden muß" (S. 40).

Auf Grund dieser Erwägungen erhebt sich die Frage, wie sich überhaupt Zauberſubstanz und göttliche Persönlichkeit zueinander verhalten, zumal die Fetische als eine Vereinigung von Zauberobjekten zu einer Einheit zu verstehen sind, die „ein Ding für sich, also eine Persönlichkeit geworden sind" (S. 54).

Da den Primitiven weit weniger daran liegt, ein verständliches Bild von dem Wesen einer Gottheit und von der Art ihres Wirkens zu gewinnen, als die wirkenden Kräfte sich dienstbar zu machen, so geht die unpersönliche und persönliche Deutung von Wirkungen auch der Götter durcheinander. Es kann sich jedoch, wie einige Völker zeigen, eine umfassende Theorie über die Kausalität der Wirkungen ent-

Digitized by Google

wickeln, die sowohl „eine Kraft im Menschen wie in den belebten und unbelebten Naturvorgängen bedeutet und sich in allen ihren Tätigkeiten offenbart“ (S. 55). Solche Theorien finden wir z. B. im manitu der Algonkin, dem wakonda der Sioux, dem orenda der Irokesen, wobei bei letzteren keine „Verwechslung der Kraft und des Dinges hervortritt“, wie bei den anderen genannten Begriffen.

Aber solche umfassende Kräftetheorien erklärt Preuß für Ausnahmen. Sie bezeichnen seiner Meinung nach das eine Extrem der Entwicklung; das andere dagegen versucht die Zauberkraft der toten Dinge durch ihre Zugehörigkeit zu der geisterhaften Natur der Götter zu erklären. Das findet Preuß im Manabegriff, wenn auch in unvollkommener Ausarbeitung, zum Ausdruck gebracht. In Melanesien „werden nämlich alle übernatürlichen Kräfte, die in einem Objekt oder einem Menschen wirken, unter dem Namen Mana den Geistwesen zugewiesen, von denen das Mana in den Gegenstand oder in den Menschen hineingebracht ist ... die übernatürliche Natur der Geistwesen an sich hat also nicht die magische Kraft zur Voraussetzung, aber immerhin gibt es, wie gesagt, kein Mana, das nicht im letzten Grunde von irgendwelchen Geistern seinen Ursprung hat“ (S. 55).

Aber mit den Seelen steht es anders. Denn „die Seelen Verstorbener haben gewöhnlich kein Mana, sondern nur die Seelen derjenigen, die schon zu Lebzeiten mit Mana begabt waren“ (S. 55). Der Seelenbegriff ist nach Preuß eine spätere Theorie, wenn auch wohl jetzt kein primitives Volk zu finden sei, das nicht Seelenvorstellungen im engeren Sinn aufzuweisen habe (S. 15).

Betreffs des Seelenglaubens ist Preuß noch Präanimist, aber nach seiner Auffassung „will der Präanimismus durchaus nicht die unpersönliche Kraft, das Sachliche, zur Alleinherrschaft in der Religion bringen, sondern dieser Kraft nur die ihr neben den übrigen Faktoren gebührende Stellung zuweisen“.

Damit hat Preuß völlig die Einseitigkeiten des magischen Präanimismus überwunden und ist zu einer entwicklungspsychologischen Betrachtung des von der Völkerkunde gebotenen Materials gelangt. Er spricht das selbst in folgenden Worten aus: „Um aber überhaupt etwas Derartiges (nämlich den Entwurf einer Aufeinanderfolge der Kulturphasen) denken zu können, muß die psychologische Seite der Entstehung von Erscheinungen besonders hervortreten, so schwierig und irreführend diese Versuche auch sein können. Um nicht von vornherein zu straucheln und Unmögliches zu wollen, darf unser Bestreben nicht darauf gerichtet sein, bei allen Erscheinungen die erste Form festzustellen, sondern die Grundlage der damaligen Geistesbeschaffenheit im Gegensatz zur modernen und andererseits die in der Menschheit dauernd wirkenden geistigen Kräfte. Eine gewisse Beruhigung solchem Vorgehen gegenüber bietet die Tatsache, daß eine Reihe Versuche bereits vorliegen und die einzelnen Forscher mehr und mehr zu gleichem Gesichtspunkt gelangen“ (S. 5).

Das ist in der Tat der Fall. Obwohl z. B. Preuß eine eigentliche soziale Entwicklungstheorie, die den Menschen vor allem als sozial bedingtes Individuum aufzufassen sucht, nicht vertritt, sondern ihn fast ausschließlich von seiner Abhängigkeit von der Natur her begreifen will (vgl. S. 7), stimmen doch seine Ergebnisse in weitestem Maße mit denen der sozialgenetischen Betrachtung, die wir später noch darlegen werden, überein. Mit seiner Deutung des Manawortes jedoch ist Preuß über die Theorie Codringtons und Maretts nicht hinausgelangt, abgesehen davon, daß er in einer derartigen Deutung des Mana ein Entwicklungsextrem sah.

Digitized by Google

3. Der dynamistische Präanimismus

Die bedeutendsten Beiträge zu einer dynamistischen Deutung des Ursprungsphänomens der Religion haben Marett, Hartland, Clodd und Irving King geliefert. Da man hierbei den Machtbegriff aus der Enge, in die er durch Frazer gekommen war, der lediglich darunter „Zauberkraft" verstand, befreit und unter „Macht" jede auffallende, von Objekten ausgehende Wirkungsweise verstand, so gelangte man auch zu einem anderen Ursprungsverhältnis zwischen Religion und Magie. Beide, so erklärt man, sind aus der magisch und religiös noch undifferenzierten präanimistischen Machtsphäre entstanden.

Innerhalb dieser dynamistischen Theorie ergab sich aber wiederum das doppelte Problem: „Ist diese Macht persönlich oder unpersönlich, oder ist sie in sich selbständig (als eine Hypostase) oder attributiv zu fassen?" In der ersten Fragestellung ist die Nachwirkung Frazers unverkennbar, nur ist sie jetzt allgemeiner gefaßt, in der zweiten dagegen kommt Codringtons Manatheorie zum Ausdruck. In der theoretischen Forschung durchkreuzen sich aber nun in verschiedener Weise beide Gesichtspunkte, so daß in diesen Theorien oft recht unklare und sich widersprechende Züge zustandekommen.

Wir wenden uns zunächst den psychologischen Theorien R. R. Maretts zu, der seine über die Entstehung der Religion handelnden Aufsätze in dem Werke „The Treshold of Religion" zusammengestellt hat.

In seiner ersten Abhandlung, die den für die neue Problemstellung charakteristischen Titel „Pre-Animistic Religion" (Folk-Lore, Juni 1900) trägt, will Marett auf psychologischem Weg in die emotionalen Tiefen des menschlichen Geisteslebens hinabtauchen, um dort die Wurzeln der Religion zu entdecken. Er erkennt, daß es in der seelischen Disposition des Menschen liegt, für das, was Scheu oder Verwunderung erweckt, empfänglich zu sein. In diesem seelischen Verhalten liegt nach seiner Ansicht zugleich ein mächtiger Drang, das als geheimnisvoll oder übernatürlich gefühlte Etwas einerseits zu objektivieren und sogar zu personifizieren, andererseits es durch Zwang, Kommunion oder Versöhnung unschädlich oder, besser noch, dem Menschen geneigt zu machen. Das dieser subjektiven Disposition entsprechende Objektive nennt nun Marett ganz allgemein eine „Macht"[39]). Das ganze Entwicklungsstadium, das nach ihm „nicht nur logisch, sondern auch in gewissem Sinne zeitlich früher als der Animismus" ist, und das in diesem universalen Gefühl der Macht „in seinem weitesten und leersten Sinne genommen" (S. 11), besteht, bezeichnet er mit „Supernaturalismus" (S. 11) oder „Teratismus" (S. 13). Mit Einbeziehung des seelischen Affektes wird deshalb die „Macht" „awful power" oder „supernatural power" genannt.

Bei der psychologischen Analyse des primitiven religiösen Geisteslebens geht Marett von denselben Beobachtungen aus, auf die schon Tylor seine Theorie des Animismus begründet hatte, nämlich der allgemeinen „Belebung" derjenigen Erscheinungen, die in dem primitiven Menschen wie dem Kinde den Affekt, vor allem den der Scheu, der Verwunderung, des Staunens usw. hervorrufen. Marett nennt dieses Übertragen individual-psychologischer Erlebnisse in die Objekte der Umwelt „Animatismus" und grenzt diese „Belebung" gegenüber den Vorstellungen des Animismus Tylors dadurch ab, daß er sagt, sie geschähe „nicht gleich und ohne weiteres in den persönlichen Formen von Seelen oder Geistern".

Digitized by Google

Marett drückt dabei die Meinung aus, daß auch schon vor ihm einige Schriftsteller den Begriff Animismus in diesem weiteren Sinne verstanden und gebraucht hätten, aber das wäre nicht der Animismus in dem streng wissenschaftlichen Sinne, der nicht nur die Zuerteilung von Persönlichkeit und Willen, sondern von Seele und Geist einschließt (S. 14). Jene Erweiterung des Begriffs Animismus zu einer anthropomorphen oder vitalistischen Interpretationstendenz des primitiven Denkens beraubt seiner Meinung nach den Begriff Animismus seines ursprünglichen Charakters und seiner bequemen Kennzeichnung (S. 7). Deshalb will er lieber den neuen Ausdruck „Animatismus" dafür vorschlagen (S. 14).

Eine genauere Lektüre des Tylorschen Werkes zeigt aber, daß auch dieser Autor an verschiedenen Stellen den Begriff „Animismus" in dem weiteren Sinne des „Animatismus" Maretts gebraucht hat. Allerdings geschieht dies vorwiegend in den über die Mythologie handelnden Abschnitten (z. B. Bd. 1, S. 281, 283, 301), während er seine bekannte Minimaldefinition der Religion in den über den Animismus handelnden Kapiteln anführt (Bd. 1, S. 418 f.). Danach zerfällt die Theorie des Animismus „in zwei große Dogmen, welche Teile einer zusammenhängenden Lehre bilden; das erste betrifft Seelen von individuellen Geschöpfen, die nach dem Tod oder der Vernichtung des Körpers ihre Existenz fortzuführen vermögen, während das zweite andere Geister betrifft bis zum Range der mächtigen Gottheiten hinauf" (Bd. 1, S. 420).

Marett will nun auf Grund einer psychologischen Untersuchung des Machtglaubens, wie er sich an auffallenden Steinen, Tieren, Naturereignissen oder auch am Blut entwickelt hat, eine neue Minimaldefinition für die Religion aufstellen, die umfassender, aber auch zugleich primitiver oder elementarer ist als die des Tylorschen Animismus.

Für die Marettschen Ausführungen ist es aber nicht gerade vorteilhaft gewesen, daß er die rein psychologische Seite des Problems von der phänomenologischen nicht klar geschieden hat. Vor allem spielen die Begriffe „Supernaturalism" und „supernatural" oder „mysterious" fortwährend aus dem Psychologischen ins Phänomenale und Metaphysische über. Denn Marett untersucht nicht nur die seelische Haltung des Menschen gegenüber den Eindruck machenden „Mächten", d. h. das Gefühl der „Scheu" (awe)[40], wie er es manchmal als seine Hauptaufgabe erklärt (S. 15), sondern im Anschluß an Tylors historisch-ethnologische Darbietungen sucht er zugleich eine noch allgemeinere Grundlage für die Entstehung des Seelen- und Geisterglaubens zu finden (S. 8). So kann man allerdings am Schluß seiner Untersuchung im Zweifel sein, ob man als das wesentliche Ergebnis des Präanimismus „dieses Grundgefühl der Scheu, das den Menschen, ehe er denken oder darüber theoretisieren kann, in persönliche Beziehungen zum Übernatürlichen treibt" (S. 15), oder den „Animatismus" als die neue Minimaldefinition der Religion ansehen soll. Beides jedenfalls will sein Begriff des Supranaturalismus umfassen.

Um in einigen typischen Zitaten zu zeigen, wie weit und unterschiedslos der Supranaturalismus seine Netze auswirft (S. 11), verweist Marett auf das andriamanitra der Madagassen, das ngai der Massai, das wakan der nordamerikanischen Indianer, das mana der Melanesier und das kalou der Fidschiinsulaner. Nach seiner Meinung bezeichnen diese Ausdrücke "the common element in ghosts and gods, in the magical and the mystical, the supernal and the infernal, the unknown within

Digitized by Google

and the unknown without. It is the supernatural or supernormal, as distinguished from the natural or normal . . . or . . . it is the awful" (S. 12).

Mana erwähnt Marett noch ein zweites Mal, um daran den Übergang aus einer magischen zu einer animistischen Bedeutung zu zeigen. Er zitiert aus Codrington ein Beispiel, das zeigt, wie ein junger Mann auf der Lepers' Insel beim Tode seines Bruders aus Hinneigung zu ihm dessen Knochen zu Pfeilspitzen verwendete. „Danach sprach er nicht länger mehr von sich als ich, sondern als wir zwei, und man fürchtete ihn sehr. Die Erklärung der Melanesier war, daß er so das Mana, die übernatürliche Macht des toten Menschen erlangt habe. Das auf diese Weise personifizierte Mana ist offensichtlich nur um Haaresbreite vom Begriff eines Schutzgeistes, den wir sonst so oft antreffen, getrennt" (S. 24).

Das Manawort spielt also in dieser ersten Abhandlung Maretts noch eine verhältnismäßig geringe Rolle; umsomehr tritt es dann in den späteren Abhandlungen hervor.

Gerade auch im Zusammenhang mit dem eben erwähnten Beispiel spricht Marett den Gedanken aus, daß die magischen Prozesse nicht ohne weiteres eindeutig sind, sondern erst auf ihren Ideengehalt hin untersucht werden müssen, d. h. es muß geprüft werden, ob ihnen animatistische oder animistische Vorstellungen zugrunde liegen.

Das Wesentliche und Förderliche dieser ersten Abhandlung Maretts liegt nicht in der Verwendung des Ausdrucks „Supranaturalismus". Dieser ist vielmehr ein Nachklang der Theorie des „Unendlichen" Max Müllers, sondern in der Schöpfung des Begriffs „Animatismus". Ihn haben wir auch als den ursprünglichen und positiven Inhalt der präanimistischen Theorie Maretts anzusehen. Wundt nennt im 6. Bande seiner Völkerpsychologie diesen Präanimismus Maretts mit Unrecht diejenige Form der präanimistischen Hypothese, die man auch als Zaubertheorie bezeichnen könne (S. 32). Doch trifft das nur auf den Präanimismus zu, den Frazer und zuerst auch Preuß vertreten hatten. Der Begriff „präanimistisch" im Sinne Maretts dagegen bezeichnet nach der objektiven Seite hin ganz allgemein die „Belebung" als die Grundlage der religiösen Vorstellungsbildung überhaupt. Die subjektive Seite wird in dieser Theorie durch das Gefühl der Scheu (awe) gekennzeichnet. Wohl führt Marett zur Erläuterung seines Standpunktes mehrfach Beispiele an, die gewöhnlich dem Kapital „Magie" zugewiesen werden, aber nach seiner Meinung ist die Zauberei ebenso mit dem Animatismus verbunden wie mit dem Animismus. Marett will z. B. an der Auffassung, die das Blut beim primitiven Menschen gefunden hat, zeigen, daß die magische oder spiritualistische Deutung der Eigenschaften des Blutes späterer Natur sind, während die primäre vage Äußerung des Supranaturalismus einfach in der Scheu vor diesem Körperprodukt besteht. Darin drücke sich „ein reines und dem Wesen nach ungefärbtes religiöses Gefühl" aus (S. 26).

Wundt nennt aber außerdem den Präanimismus Maretts spiritualistisch. So bezeichnet Wundt diejenigen Hypothesen, die den Ursprung der Götter auf die Unterscheidung von Seele und Geist begründen (S. 31). Der Präanimismus Maretts darf aber in diesem Sinne nicht spiritualistisch genannt werden, weil er sich ausdrücklich gegen eine spiritualistische Theorie, wie die Tylors, wendet. In dem später seiner Abhandlung vorgesetzten Argument bezeichnet Marett die spiritualistische Idee Tylors ebenfalls als zu eng, weil zu intellektualistisch (S. 2), und den spiritualistischen Teil der Theorie Codringtons, der in der Ableitung des Mana von

Digitized by Google

Geistern besteht, als einen nachträglichen Einfall der Melanesier, das Mana zu erklären. Die animatistischen Attribute dagegen, die nach Marett auf der von ihm angenommenen präanimistischen Stufe den Objekten beigelegt werden, sind ganz allgemein „Leben und Macht" (S. 17). Wundt vertritt allerdings die Meinung, daß die „Belebung" der Naturobjekte sogleich in den Vorstellungsformen des Seelen- und Dämonenglaubens eingetreten sei (Bd. 4, S. 258). Doch das bestreitet der Präanimismus überhaupt.

Das Verhältnis von Religion und Magie beschäftigt Marett weiterhin in den beiden folgenden Abhandlungen, nachdem er schon am Ende der ersten die Frazersche Behandlungsweise beider Erscheinungen als sich wechselweise ausschließende Sphären zurückgewiesen hatte. Sie fallen seiner Meinung nach zwar nicht zusammen, aber greifen doch ineinander über (S. 28). Hatte Marett schon in seiner ersten Abhandlung die Religion als einen konstanten Zug des menschlichen Geistes erklärt, so sucht er jetzt die magische Auffassung als ein dem menschlichen Geist ebenso innewohnendes Kennzeichen zu begreifen, und zwar gründet er sie im Gegensatz zu Frazer, ganz wie Wundt, auf den Affekt. Die Affekthandlung ist die „rudimentäre", d. h. die Urform der Magie, insofern sie die elementarste Täuschung des Menschen über die Mittel zur Erreichung eines gewünschten Zweckes herbeiführt. Auf der Stufe der entwickelten Magie (developed magic) ist sich der Zaubernde mehr oder weniger des symbolischen Charakters seines Handelns bewußt (S. 41), doch glaubt er auf Grund der Projektion seines „imperativen Willens" (S. 51)[43] und der psychischen Erleichterung, die ihm die Entladung des Affektes gewährt, an die reale Wirkung der zauberischen Handlung. Mana bedeutet für Marett in diesem Zusammenhang trotz der sich widersprechenden und sehr verschiedenen Bedeutungsreihen, die die Analyse dieses Wortes ergibt, eine Bezeichnung für die in der geschilderten Weise dem Menschen zum Bewußtsein kommende magische Kraft (S. 58). Nach seiner Meinung besteht aber eine spezifische Identität zwischen der Kraft, die den magischen Akt als solchen „belebt", und der weiteren Kraft, die in gewissen Fällen von einer äußeren übernatürlichen Quelle her gesucht wird (S. 60). Das ist der innerste Grund, der es ermöglicht, daß die Magie auch in Religion übergehen, also der Zauberspruch zum Gebet werden kann, wie er es in dieser „From Spell to Prayer" betitelten Abhandlung nachweisen wollte.

Die dritte Abhandlung Maretts „Is Taboo a Negative Magic?" ist eine Fortsetzung der vorhergehenden und beschäftigt sich wie diese mit dem Wesen der Magie, im Gegensatz zu der ihr von Frazer zuteil gewordenen Auffassung. Frazer hatte den Tapubegriff für die Magie in Anspruch genommen. Marett sucht demgegenüber zu zeigen, daß dieser Begriff gleichzeitig auch der religiösen Sphäre angehört (S. 79). Das ist gewiß richtig, wenn auch nicht erschöpfend. Den magischen Charakter, den dies Wort in vielen Fällen bezeichnet, will Marett nicht leugnen, aber er ist doch der Meinung, daß damit der Kern der Sache nicht getroffen wird. Dieser liegt für ihn vielmehr in der Erkenntnis, daß tapu immer etwas Mystisches ist (S. 83, 88). Ein „Tapu brechen" bedeutet infolgedessen, mystische und wunderwirkende Kraft in der einen oder anderen Form gegen sich in Bewegung setzen" (S. 89). So kommt er zu dem Schluß: „Tapu ist negatives Mana und nicht negative Magie." Frazer selbst bemerkt[44] wohl mit Recht, daß die Differenz zwischen ihm und Marett in der Hauptsache nur in Worten bestehe. Denn wenn Marett in diesen Abhandlungen

Digitized by Google

Mana selbst als magische Kraft deutet, tapu aber als negatives Mana, so ist eben tapu infolgedessen negative Magie.

In seiner vierten Abhandlung revidiert Marett seine eben eingenommene Auffassung des Manawortes. Diese Abhandlung ist der Vortrag, den Marett unter dem Titel „The Conception of Mana" auf dem III. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte zu Oxford im Jahre 1908 gehalten hat. Er betont hier zunächst die Unsicherheit, die über die Frage herrscht, was das Wort ursprünglich bedeutet habe (S. 103). „Es steht in seinem gegenwärtigen Gebrauch für etwas, das mehr oder weniger jenseits des Bereichs der Sinne liegt — etwas streifend an das, was wir als das Immaterielle oder Unsichtbare zu beschreiben gewöhnt sind. Jedoch ist dies kaum zu dem Beweise hinreichend, daß Mana in dem Denken der Eingebornen sich schon zu einer vollkommen abstrakten Idee entwickelt hat."

Die Codringtonsche Darstellung des Mana hält er deshalb für eine so abstrakte und von allem verwirrenden Detail abstrahierte Verallgemeinerung, daß sie wohl kaum ein melanesischer Weiser ohne europäische Hilfe erreicht habe. Aber Marett hält es durchaus für möglich, daß ein solcher Eingeborner sie mit europäischer Unterstützung erreichen konnte, da etwas wie eine solche Wahrheit schon seit langem mehr oder weniger undeutlich von den Melanesiern gefühlt worden sei (S. 104).

Trotz dieser Bedenken und trotz seiner exotischen Erscheinung hat Mana nach Marett trotzdem ein volles Recht, ebenso wie das Tapuwort, eine allgemeine wissenschaftliche Kategorie zu bilden. Zu diesem Zweck unterscheidet Marett schon hier, wie auch später in seinem Artikel Mana in der „Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. VIII", eine lokale und eine wissenschaftliche Bedeutung. Die letztere kommt durch Abstraktion und Verallgemeinerung der lokalen zustande. Demzufolge bezeichnet Mana den positiven und Tapu den negativen Modus (oder Charakter) (S. 111) des Übernatürlichen (S. 110). Doch ein wenig später erweitert Marett dies dahin, daß tapu nicht so sehr ausschließlich negativ als vielmehr prohibitiv, und Mana nicht bloß positiv, sondern auch wirksam und thaumaturgisch sei. Des Näheren wird Mana charakterisiert als „oft wirksam und wundertätig, aber nicht immer. Wie die Energie kann Mana ruhen oder potentiell sein. Mana, daran wollen wir uns erinnern, ist ein Adjektiv ebensogut wie ein Subjekt, und drückt einen Besitz aus, der zugleich eine dauernde Eigenschaft ist. Der Stein, der wie eine Banane aussieht, ist und hat Mana, ob man ihn nun zwecks Entfaltung seiner Energie an den Fuß eines Baumes pflanzt oder nicht. Deshalb scheint damit genug gesagt, daß Mana das Übernatürliche in seiner positiven Eigenschaft an den Tag bringt — bereit, aber nicht notwendigerweise schon im Begriff, Eindruck zu machen."

Gewiß „ruht das Mana" des Kriegers, wenn er nicht gerade im Kampfe steht. Aber diese abstrakte und hypostasierende Redeweise, die wir wohl als moderne Naturphilosophen verstehen, kommt für den Primitiven nicht in Betracht. Der Krieger ist oder hat Mana, weil er es im Kampfe bewiesen hat, und auch der bananenförmige Stein ist oder hat Mana erst dann, wenn er es durch die eingetretene Erhöhung der Fruchtbarkeit der Pflanzung erwiesen hat. Dieses empirische Moment des Erfolges, dieser Erkenntnisgrund, den schon Codrington nachdrücklichst betont, kommt in dieser Deutung des Mana durch Marett nicht genügend zur Geltung.

Ferner hebt Marett hervor, daß Mana wie Tapu (d. h. das Übernatürliche in seinem Doppelcharakter) weder sittlich noch unsittlich, weder gut noch böse und, genau

Digitized by Google

genommen, auch weder religiös noch magisch sei. Das nennt er „das Übernatürliche in seiner ersten oder existentiellen Dimension" (S. 112). Die Wertbeurteilung des Übernatürlichen als gut und böse oder als „weiße" und „schwarze" Magie oder als Religion und Magie überhaupt, ist die zweite oder moralische Dimension des Übernatürlichen, für die sich die Primitiven meist besonderer Ausdrücke, die allerdings nicht selten auf der Mana-Tapu-Grundlage erwachsen sind, bedienen. Aber im Vergleich zum Animismus wird die Tapu-Mana-Formel immer am besten das Wesen des Übernatürlichen ausdrücken, denn „mana is coextensive with the supernatural", während die primitive Philosophie des Animismus dieser Grundauffassung fernsteht und sich überdies in verschiedene, mehr oder weniger nichtreduzierbare Arten animistischer Begriffe, wie Seele, Ahnengeist und Totengeist, zersplittert (S. 119). Entsprechend dem unzusammenhängenden Zustande der primitiven Reflexion schwankt das zur Bezeichnung des Immateriellen und Unsichtbaren wohlgeeignete Mana zwischen persönlich und unpersönlich und kann infolgedessen auch teilweise für animistische Begriffe stehen. Von der Bedeutung „innewohnender Macht" geht z. B. Mana in die Bedeutung „Intelligenz, Charakterstärke, Geist" über, wie Marett aus Tregears Wörterbuch entnehmen zu müssen meint. Der Animismus andererseits ist wegen der Einzigartigkeit, die er dem Traumbild zuerteilt, fähig, wenigstens bis zu einem gewissen Grad „übernatürlich wirkende Wesen von hoher Individualität" zur Darstellung zu bringen, wenn er darin auch vom anthropomorphen Theismus (A. Lang!) übertroffen wird. Ob das Übernatürliche mehr unpersönlich oder mehr persönlich erfaßt wird, hängt nach Marett von der jeweilserreichten sozialen Entwicklungsstufe ab. Wo, wie in Australien, markante Individualitäten fehlen, wird aller Wahrscheinlichkeit nach das Übernatürliche unter relativ unpersönlichen Formen begriffen. Auf den Neuhebriden dagegen, wo die Kultur fortgeschrittener ist, konzentriert sich das religiöse Interesse auf die Geistermacht (findalo mana), die hier gewöhnlich die abgeschiedene Seele eines wohlbekannten Mannes ist (S. 120).

An der ursprünglich von ihm vertretenen These des präanimistischen Supranaturalismus, als einer vor dem Animismus liegenden Entwicklungsstufe, scheint Marett im Laufe der Zeit keinen Gefallen mehr gefunden zu haben. Schon in der Vorrede zur ersten Ausgabe seines Sammelwerkes „The Threshold of Religion" (1909) bemerkt er gegenüber Wundt, der seinen Namen mit dem in Verbindung gebracht habe, was dieser in seiner Völkerpsychologie als präanimistische Hypothese bezeichnete, er habe nicht die Absicht gehabt, sich an die definitive Lösung des genetischen Problems zu begeben (Pref. S. VIII), obwohl er ein wenig später erklärt, nicht leugnen zu können, den Ausdruck „präanimistisch" in seiner ersten Abhandlung absichtlich und in chronologischem Sinne gebraucht zu haben (Pref. S. IX). In der wohl aus demselben Jahre stammenden Einleitung zu dem genannten Werke lesen wir weiterhin: „Man kann hier nicht erwarten, daß ich mich selbst als völlig befriedigt mit irgendeiner Version der präanimistischen Hypothese bekenne, die von Zeit zu Zeit in meinem oder in eines anderen Namen vorgesetzt werden mag. In diesem Sinne mag mein erstes — und nicht weniger mein letztes — Essay mit Recht tâtonnante (herumtappend) genannt werden. Ich bin mir völlig bewußt, daß ich meinen Weg nur erfühle, bloß im Dunkeln tappe" (S. XXI).

In seiner im „Archiv für Religionsgeschichte" erschienenen Abhandlung „The taboo-mana formula as a minimum definition of Religion" (1910), die eine Zu-

Digitized by Google

sammenfassung seines Oxforder Vortrages ist, möchte er am liebsten den Ausdruck „präanimistisch" wieder außer Kurs setzen, da er „vielleicht unglücklich ist", insoweit er „eine chronologische Distinktion einschließt, wo genetische Probleme besser beiseite gelassen würden" (S. 190). Wenn man die genetische Betrachtungsweise, die doch bei unserer Frage allein zum Ziele führen kann, in dieser Weise ausschließt, kann allerdings kein erheblicher Fortschritt erzielt werden.

Über das Ziel seiner Forschungen spricht sich Marett in der Vorrede zu seinem Sammelwerk in folgender Weise aus: „Mein Hauptinteresse war einfach, Nachdruck darauf zu legen, daß die primitive oder die rudimentäre Religion, wie wir sie zur Zeit bei primitiven Völkern finden, jetzt eine umfassendere und in gewissem Sinn unbestimmtere Sache ist als der Glaube an die geistigen Wesen der berühmten Minimaldefinition Tylors" (S. VIII).

Durch seine Polemik gegen Frazer erwächst aber Marett noch eine andere Aufgabe, nämlich ein anderes Verhältnis von Religion und Magie, als es Frazer annimmt, bei den primitiven Völkern zu konstatieren. Beide Erscheinungen sollen sich nach Marett aus einem „gemeinsamen Plasma roher Glaubensvorstellungen über das Furchterweckende und Okkulte" differenziert haben (S. XI). Der Begriff des „Übernatürlichen" bringt die beiden Antithesen, die gegen Tylor und die gegen Frazer, zur Verbindung, denn das Übernatürliche liegt nach der Anschauung Maretts sowohl der Religion wie der Magie zugrunde und führt außerdem noch hinter den Animismus zurück. Die Mana-Tapu-Formel ist aus diesem Grunde nicht eigentlich eine Minimaldefinition der Religion, sondern vielmehr des prämagischen und prärelegiösen „Übernatürlichen".

Marett spricht über sich selbst das Urteil, wenn er bekennt, seine Schlüsse etwas a priori erreicht zu haben (S. 31). Das ist auch der wesentliche Grund, der ihn gehindert hat, eine wirklich genetische Lösung der Frage nach dem Ursprung der Religion zu finden. Mit dem Apriorismus auf dem Gebiet der Psychologie verbindet sich auch bei Marett, wie so oft in ähnlichen Fällen, eine metaphysische Definition der Religion, wie dies im Begriff des Übernatürlichen bei Marett zum Ausdruck kommt.

Demnach können wir uns dem Urteile Preuß' über Marett nicht anschließen, dem die Darlegungen Maretts auf dem Oxforder Kongreß für Religionsgeschichte als „ein sicheres Fundament inmitten der wogenden Auffassungen der Forscher" erschienen waren. Doch soll damit keineswegs geleugnet werden, daß Maretts Untersuchungen auf die moderne Ethnologie und Religionswissenschaft von förderlichem Einfluß gewesen sind. Jedenfalls wird ihm das Verdienst nicht bestritten werden können, das Manawort „in die Wissenschaft eingebürgert" zu haben.

Marett hat noch einmal zur Abfassung eines Artikels über Mana die Feder ergriffen. Bezeichnenderweise rührt die Darstellung über diesen Gegenstand im 8. Bande der „Encyclopaedia of Religion and Ethics" (1915) nicht von Codrington, der vielmehr in diesem Band über Melanesien schrieb, sondern von Marett her. In diesem Artikel betont Marett, daß das Manawort zwar ein allgemeines Wort der ozeanischen Sprachen sei und vermutlich aus Polynesien nach Melanesien kam. Aber da der Bericht Codringtons über Mana in keiner Weise angefochten worden sei und demnach die klassische Quelle für unsere Kenntnisse des Manawortes bleibe, so müsse man in der Hauptsache ihm folgen. Trotzdem geht Marett unter dem Ein-

Digitized by Google

fluß der polynesischen Wörterbücher auch hier über Codringtons Darstellung hinaus. Denn Mana erhält auf Grund dieser lexikalischen Angaben, so meint Marett, bisweilen die Bedeutung „Persönlichkeit", wobei jedoch nicht vergessen werden dürfe, daß auch eine solche Persönlichkeit vom primitiven Standpunkt aus übertragbar ist, „so daß das Mana als die realisierte Persönlichkeit eines mächtigen Individuums durch das Medium dessen, was es macht oder was ihm gehört oder was es beim Tode hinter sich läßt", wirksam sein kann (S. 377). Als wissenschaftliche Kategorie soll das Manawort ein allgemeiner Name für die Macht sein, die man heiligen Personen und Dingen zuerteile. In diesem Sinn umfaßt es „alle Fälle magisch-religiöser Wirksamkeit", sei es, daß die Wirksamkeit als „selbsttätig oder abgeleitet", d. h. als immanent oder spiritualistisch begriffen wird (S. 377).

Mit dieser Deutung hat Marett jedenfalls das ausgesprochen, was auch die vorliegende Abhandlung als das wesentlichste Merkmal des Manawortes ansieht: *Mana ist ein allgemeiner Begriff für jede außerordentliche Wirksamkeit.* Doch ist das Gebiet, das Marett dem Manawort zuschreibt, zu eng. Das ethnologische Material ergibt, daß Mana nicht nur in magisch-religiöser, sondern auch in profaner Weise verwendet wird. Bei allem Richtigen, das Marett hier über Mana sagt, sieht er in diesem Begriff und in seinen Analogien gleichwohl eine weitverbreitete Tendenz der primitiven Völker zum Ausdruck gebracht, die Kraft, durch die heilige Personen oder Dinge ihre Heiligkeit, sei es zum Guten oder Bösen, beweisen, zu isolieren und sie mit einem mehr oder weniger unabhängigen Sein eigner Art auszustatten (S. 378). Dadurch wird der Gedanke, daß Mana eine Machthypostase sei, von Marett schärfer als je behauptet. Nach seiner jetzigen Ausdeutung ist Mana in erster Linie das mirakulöse Element in Religion wie Magie, die beide nur durch ihren sozialen beziehentlich antisozialen Charakter voneinander geschieden sind. Erst in zweiter Linie, und zwar in Verbindung mit dem Tapubegriff, bildet Mana eine Minimaldefinition des Magisch-Religiösen, die mit der vom primitiven Menschen vollzogenen Scheidung des Geschehens in die Welt des Übernatürlichen und des Alltäglichen zusammenfällt. Aber Mana und Tapu sind immer Wechselbegriffe, so daß der eine für das Ganze der doppelseitigen Vorstellung des Magisch-Religiösen stehen kann, wie Tapu auf Hawaii nach Tregears Wörterbuch für das ganze Religionssystem (S. 378). Jedoch bietet Mana die adäquatere Charakteristik des magisch-religiösen Gebietes, da es den positiven Grund für die Furcht und für den Schauder, also damit für das Tapu, offenbart (S. 379).

Neben Marett hat sich am ausführlichsten und hingebendsten Nathan *Söderblom* mit dem Manabegriff und den damit in der neueren Religionswissenschaft verbundenen Problemen befaßt. Auch er hat seine Auffassung über Mana im Laufe der Zeit gewandelt. Ursprünglich[45]) faßte er Mana rein dynamistisch und hypostatisch, d. h. als eine „kosmische Potenz", als ein „immaterielles Kraftfluidum" [fluide vitale[46])], als „Lebenselektrizität" oder als „Seelenstoff" [matière psychique[47])] auf, aber seit seiner Abhandlung „Über den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen" im 17. Bande des Archivs für Religionswissenschaft (1914) hat er diesen präanimistischen Standpunkt immer mehr verlassen und vor allem in seinem religionsgeschichtlichen Hauptwerk „Das Werden des Gottesglaubens" (1916) den „Machtglauben" neben dem Urheber- und Seelenglauben nur noch als einen *Faktor* in der religionsgeschichtlichen Entwicklung gelten lassen.

Digitized by Google

In der zuerst genannten Abhandlung lesen wir: „Das Mana heißt die geheimnisvolle Kraft, die gefährlich sowohl als wertvoll gewissen Menschen, Tieren, Gegenständen und Seelen innewohnt. Seitdem (d. h. seit Codrington) haben wir von dem Orenda der Irokesensprache, dem Wakanda der Siouxindianer und anderen analogen Worten viel gehört. Sie drücken viel mehr eine Eigenschaft als ein Wesen aus oder, genauer, einen Gegenstand oder ein Geschöpf in seiner Eigenschaft, sonderbar, übermenschlich zu sein ... Die Manaworte ... bezeichnen eine Art von Kraftsubstanz, die man nur nicht anachronistisch als einen primitiven Pantheismus deuten darf. Die betreffenden Worte können verschiedene Bedeutungen haben: sehr stark, sehr groß, sehr alt, gefährlich, zauberkräftig, übernatürlich, göttlich, oder substantivisch: Glück Macht, Gottheit" (S. 3 u. 4).

Wir sehen auch hier wiederum die wissenschaftlich ernüchternde Wirkung der Angaben der nunmehr auch von ihm benutzten polynesischen Wörterbücher. Unserer Anschauung nach fehlt aber zur richtigen Deutung des Manawortes noch die Erkenntnis, daß wir es bei diesem Wort mit einer Bezeichnung für das Wirksame, für das Tätige selbst zu tun haben, zumal für das Wirksame in besonderer Form oder in außerordentlichem Grade. Aber zu diesem Schluß kommt es bei Söderblom offenbar durch gewisse theoretische Erwägungen nicht. Auf dem Wege rein logischer Abstraktion sucht Söderblom das Gemeinsame der Manaworte, d. h. des Mana und seiner Analoga, zu gewinnen, und dieses Gemeinsame will ihm die Bedeutung „außerordentlich" zu sein scheinen. Das hängt offenbar damit zusammen, daß seiner Ansicht nach der Ursprung dieser Begriffe „die individualpsychologische Reaktion gegen das Erstaunen- oder Furchterregende, Ungewöhnliche und Unheimliche" zu sein scheint. Aber für wie viele Worte, insonderheit der primitiven Sprachen, könnte man nicht diese allgemeine psychologische Ableitung behaupten. In dieser psychologischen Auffassung wie in dem Gedanken, daß im Mana der Beginn der Idee vom Übernatürlichen liege (S. 4), darf man wohl eine Nachwirkung der Theorien Maretts sehen.

In seinem Buche „Das Werden des Gottesglaubens" führt Söderblom nun die Grundgedanken seiner eben besprochenen Abhandlung weiter aus. Wie schon angedeutet, liegen nach seiner Theorie der Entwicklung der Religion drei Hauptvorstellungen zugrunde: der Glaube an Seelen und Geister (Animismus), der Manamachtglaube (Präanimismus) und der Glaube an die Urväter oder Urheber (Urheberglaube). Die Hauptrolle von diesen drei Grundelementen spielt der Machtglaube, ja wenn man seinen Ausführungen über „Das Heilige" folgt, so sieht man, daß der Manabegriff die eigentlich religiöse Kategorie ist. Um mit Rudolf Otto zu reden, dessen Heiligkeitstheorie diesen Erörterungen Söderbloms außerordentlich nahesteht, ist Mana das Numinose, d. h. das Heilige, minus seines sittlichen und rationellen Momentes[46]). Die animistischen Vorstellungen bilden mit ihren animatistischen Vorstufen dem Managlauben gegenüber dasjenige, was man primitive Philosophie nennen könnte (S. 31), die Urväter dagegen stellen nicht etwa einen primitiven Urmonotheismus dar, zumal sie ja meist in der Mehrzahl vorkommen und gar keinen Kultus genießen, sondern sie sind Produkte des Denkens, das in dem primitiven Menschen angesichts so wichtiger Einrichtungen, wie es die Stammesriten und Stammesorganisationen sind, erwacht. Deshalb „gilt es für uns zu sehen, wie weit die charakteristischen Kennzeichen der Religion im Zusammenhang mit der

Digitized by Google

Machtidee vorkommen, ja noch mehr, inwieweit sie ihr ganzes Wesen ausmachen. Denn die Vorstellung von der Macht enthält schon eine Ahnung von etwas Übermenschlichem im Dasein nebst der Furcht und der Verehrung dafür. Die Magie aber schließt den Mißbrauch der Macht in sich" (S. 193).

Also liegt auch der Magie die Manamachtidee zugrunde. Der Unterschied beider Gebiete ist darin zu suchen, daß die Magie antisozialer Mißbrauch des Mana ist, während der religiöse Umgang mit der Macht von Furcht und Vertrauen begleitet ist (S. 195). Oder: „Die Magie ist Sache der Berechnung, Religion heißt Unterwerfung und Gehorsam dem Geheimnisvollen und Unfaßbaren gegenüber" (S. 202).

Im wesentlichen sind uns diese Gedanken schon bei Marett begegnet, von dem Söderblom wohl auch am tiefsten beeinflußt ist. Andererseits scheint Söderblom mit seiner Heiligkeitstheorie auch Marett beeinflußt zu haben.

Denn Söderblom hatte schon 1913 im VI. Bande der Encyclopaedia of Religion and Ethics über die primitive Heiligkeitsvorstellung gehandelt und hier dieselbe Theorie darüber entwickelt, die er dann in seinem Werke „Das Werden des Gottesglaubens" fortführt. Es ist deshalb durchaus möglich und wahrscheinlich, daß Marett von diesem Artikel Kenntnis nahm und ihn bei seiner letzten Veröffentlichung über Mana im VIII. Bande derselben Enzyklopädie berücksichtigte. Marett hatte 1908 (Threshold of Rel. 2. Aufl. S. 110) und 1909 (ARW. 12, S. 187) die Gleichsetzung von „heilig" und „übernatürlich" abgelehnt, da der englische Begriff „heilig" mehr den negativen Modus des Übernatürlichen (Tapu) zum Ausdruck bringe, während Mana gerade die positive Seite des Übernatürlichen bedeute. Söderblom setzt nun in der erwähnten Abhandlung über „Holiness" (E. R. E. VI, S. 731) Mana mit „Heiligkeit" gleich. Erst das Heilige macht nach Söderbloms Meinung die Gottesvorstellung eigentlich zu etwas Religiösem. „Es kann wirkliche Frömmigkeit geben ohne einen ausgebildeten Gottesglauben und Kult. Aber es gibt keine Frömmigkeit, die diesen Namen verdient, ohne die Vorstellung vom Heiligen" (S. 193)[47]). Sowohl das Wesen wie die Entwicklung der Heiligkeitsidee werden nun von Söderblom genau so bestimmt, wie es Marett vom „Übernatürlichen" darlegt, so daß der Unterschied zwischen beiden Forschern in dieser Frage nur terminologischer Art ist. Denn auch für Söderblom war das Heilige in seinem Ursprung lediglich ein religiöser und kein sittlicher Begriff (S. 211). Jedoch: „In gleichem Maße, so lesen wir bei ihm, wie Religion und Gottesglaube ins Ethische sich entwickelten, wurde das Wort ‚heilig' mit sittlich-ideellem Wert erfüllt. Aber niemals ist es zu einem bloß sittlichen Terminus verwandelt worden" (S. 212). Ja, bei Kant wird nach Söderbloms Ausführungen die ethische Bedeutung des Begriffs heilig so gesteigert, daß hier „Heiligkeit einen höheren, verschärften Grad von Sittlichkeit bedeutet; heilig sagt mehr als nur sittlich oder moralisch. Das Ideal der Heiligkeit ist die sittliche Vollkommenheit, die in diesem Leben nicht verwirklicht werden kann" (S. 213).

Der Mana-Tapu-Formel Maretts entspricht also die Heilig-Tapu-Formel bei Söderblom; beide geben eine sehr konsequente Metaphysik des Heiligen, deren psychologisch-aprioristischer Charakter sich nicht leugnen läßt. Darin liegt aber zugleich auch die Schwäche der Theorie. Sie entfernt sich zu sehr von dem ethnographisch erkennbaren Tatbestand und verliert sich in eine unzulässige Abstraktion und in einen an die Romantik anknüpfenden Ästhetizismus. Wirkliche Frömmigkeit ist gewiß ohne ausgebildeten Gottesglauben und Kult möglich, aber das rechtfertigt nicht, deshalb

Digitized by Google

die beiden Momente, die vom historischen Standpunkt aus die Religion konstituieren, nämlich den Glauben an übersinnliche Wesen und das Gefühl des Heiligen, das zur Verehrung treibt, vollständig voneinander zu trennen und nur dem letzteren das Wesensmerkmal der Religion zuzuerkennen. Das religiöse Empfinden muß doch wohl immer ein Objekt haben, worauf es sich richtet, oder die Religion wird zur philosophischen Abstraktion. Hat man früher das Vorstellungsmoment in der Religion zu stark betont, so scheint man jetzt der entgegengesetzten Einseitigkeit zu verfallen.

Bei Söderblom kommen aber auch Erörterungen über Mana vor, die von seiner soeben dargelegten Theorie erheblich abweichen. Indem er sich an die konkreten Tatsachen hält, die die tatsächliche Verwendung des Manawortes zeigen, entwickelt er eine völlig andere Deutung des Wortes, ja er geht dabei sogar zu einer recht grundsätzlichen Kritik der Codringtonschen Ausführungen über. In dieser Beziehung ist etwa folgende Stelle aus seinem Werke hervorzuheben. „Aber die Macht", so führt er aus, „ist für den Primitiven nichts Abstraktes, Allgemeines, über die man an und für sich allgemein reden kann. Es ist meine Macht oder deine Macht oder irgendeines Dritten Macht. Denken wir an den schwedischen Bauern, dessen Pferd „machtberaubt" (maktstulen) ist. Keineswegs ist die „Macht" die Seele des Pferdes. Über eine solche Vermutung würde er lachen. Aber ebensowenig ist die „Macht" eine überall verbreitete Materie. Bei der modernen Opposition gegen den Animismus redet man von der „Macht" nicht selten in einem Sinne wie der „Energie" des Monismus oder irgendeiner pantheisierenden Formel. Eine solche Deutung des Mana ist ein gewaltsamerer Anachronismus, als wenn man in den „Urvätern" oder „Allbildnern" einen Urmonotheismus wiederzuerkennen glaubt. Schon Codrington ist nicht ohne Schuld an der willkommenen Deutung des Mana als einer Art alldurchdringender Kraft oder Lebenskerns. Denn seine Beschreibung des Mana macht sie — nach anderen Zeugnissen zu urteilen — viel zu abstrakt und geht von der Voraussetzung aus, daß die Eingebornen gewissermaßen das Mana als eine an und für sich existierende Einheit auffassen, die auf mehrere Wesen oder Gegenstände verteilt ist."

Auf dem III. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte, der ja für die Theorie des dynamistischen Präanimismus so maßgebend wurde, sind auch noch zwei andere Forscher zu Worte gekommen, die sich innerhalb ihrer präanimistischen Theorien mit dem Manawort beschäftigt haben. Sie zeigen zwar schon stärkere Ansätze zu einer sozialpsychologischen und vor allem zu einer biogenetischen oder deszendenztheoretischen Betrachtungsweise als Marett, sind aber der Zuspitzung der dynamistischen Theorie zu einer allgemeinen unpersönlichen Machthypostase nicht ganz entgangen. Das sind E. S. Hartland und Edward Clodd. Der erstere hatte außerdem schon zwei Jahre vorher, ebenfalls als Präsident einer wissenschaftlichen Sektion, das Wort zu demselben Gegenstand ergriffen. Beide „presidential adresses" stimmen inhaltlich vollkommen überein. Da aber der erste von beiden Vorträgen, der vom Jahre 1906, schwerer zugänglich[48]) und ausführlicher ist als der zweite vom Jahre 1908, so wollen wir uns hier in der Hauptsache an seinen Gedankengang halten.

Auch Hartland präzisiert gleich zu Beginn der Darlegungen seinen Gegensatz zu Tylors Animismus. „Diese Lehre", so erklärt er, „ist selbst von einer einfacheren

Digitized by Google

und früheren Vorstellung abgeleitet, nach der der Mensch allen Gegenständen der äußeren Natur Leben und Persönlichkeit zuschrieb. In anderen Worten: Die Außenwelt wurde von dem primitiven Denker zuerst mit Worten, die seinem eigenen Bewußtsein entstammten, interpretiert. Der Animismus oder die Unterscheidung von Seele und Körper ist eine Entwicklung, die durch spätere Beobachtung und durch die Schlußfolge, die diese Beobachtung hervorrief, notwendig gemacht wurde" (S. 676).

Alles, was der primitive Mensch sah, alles, was er hörte oder fühlte, muß sein Bewußtsein anfangs in Beziehung auf sein Ich oder vielmehr in bezug auf die Gemeinschaft beschäftigt haben, auf die Nahrungserwerbsgruppe, von der das Individuum einen Teil bildete, auf ihre Gefahren und Bedürfnisse. Das persönliche Element dominierte in seinen Gedanken und muß sich auch in seinen Worten Ausdruck verschafft haben. Es bildet tatsächlich auch überall die Basis der Sprache. Deshalb war es für den Menschen unmöglich, äußere Erscheinungen in irgendwelchen anderen als persönlichen Ausdrücken zu interpretieren.

„Diese Notwendigkeit mag ein Erbe aus vormenschlicher Zeit sein, da Grund zu der Annahme vorhanden ist, daß die niedrigeren Tiere ebenfalls ihre eigenen Empfindungen in andere Tiere und sogar in leblose Gegenstände projizieren" (S. 676). Dasjenige, was nun bei den verschiedenen Erscheinungen die Aufmerksamkeit, die Furcht und Scheu des Menschen in verschiedenem Grad erregte, wurde auf der primitiven Stufe vom Menschen als eine unbestimmte, furchtbare, unpersönliche und unbekannte Macht aufgefaßt. Es mag sein, daß der früheste Mensch, der z. B. ein Opfer brachte, dies tat ohne den bestimmten Begriff einer Persönlichkeit hinter der Naturerscheinung, aber, erfüllt von Furcht oder Scheu, sucht er einfach durch die ihm aus dem Verkehr mit bekannten persönlichen Wesen vertrauten Mittel jede Macht zu versöhnen, die unter einer ihm ungewohnten Form versteckt lag. Und obgleich eine verhältnismäßig bestimmte Vorstellung einer Persönlichkeit sich erst mit der Zeit kristallisiert haben mag, die dann später durch die animistische Philosophie in die Idee eines Geistes umgewandelt werden sollte, so muß doch hinter all den Kristallisationen stets das vage und formlose Unbekannte geblieben sein, das sich in allen seinen hervorragenderen Manifestationen durch das Medium einer unbestimmten Furcht vor der Macht, die dadurch offenbar wurde, dem Menschen gegenüberstellte" (S. 676).

Nicht alle Gegenstände verlangten seine Aufmerksamkeit in demselben Grad oder mit derselben Beständigkeit. Einige drängten sich ihm auf, erfüllten ihn mit einem Gefühl des Geheimnisvollen oder mit dem Glauben an eine Macht, die sich ihm analog seiner eignen manifestierte. Andere blieben verhältnismäßig lange unbeachtet, bis sich etwas ereignete, was das Interesse erweckte. Die Stellung des primitiven Menschen zur Umgebung war in erster Linie und vor allen Dingen praktisch, nicht kontemplativ. „In dieser Relation von persönlich und unpersönlich liegt, glaube ich," so fährt Hartland weiter fort, „das Geheimnis der primitiven Philosophie, wenn man es Philosophie nennen will, so gänzlich unreflektiert sie auch gewesen sein muß" (S. 676). Durchmustert man kritisch die Berichte über die gegenwärtigen primitiven Völker und über die Frühstufen der großen Kulturnationen, so ist das erste, was festzustellen ist, „the fluidity of the savage concept of personality" (S. 677).

Aus der jetzt vorhandenen Fülle von Beispielen, die uns die primitive Kultur erschließen, glaubt Hartland den Begriff einer unvollkommen kristallisierten Per-

Digitized by Google

sönlichkeit gewinnen zu können. Dieser Begriff ist noch „flüssig und vage", um erst unter dem Einfluß des geübten Verstandes und weiterer wissenschaftlicherer Erkenntnis immer bestimmter zu werden ... „Jedes Objekt, das bekannt ist, hat seine eigene Persönlichkeit — jedes Objekt, ob lebend oder, gemäß unserer Auffassung, leblos" (S. 678). „Jene Persönlichkeit, menschlich oder nicht, wurde nicht nur mit Eigenschaften ausgestattet, sondern vermöge dieser Eigenschaften besaß sie eine Potentialität und eine eigne Atmosphäre" (S. 679). Diese Atmosphäre umgibt aber nicht nur wichtige oder erfolgreiche Menschen. Jeder Mensch ist sich irgendwelcher Art von Kräften bewußt, und jeder erteilt anderen größere oder kleinere Fähigkeiten zu ... Die einen besitzen in ihrem eigenen Bewußtsein und in den Augen ihrer Zeitgenossen ein sehr kleines Maß an Macht, zum Guten oder Bösen. Der bloße flüchtige Blick oder die Stimme von anderen dagegen flößen Schrecken oder Vertrauen ein. Diese Potentialität, diese Atmosphäre schließt sich oft mit größerer Intensität an nichtmenschliche Wesen an, mögen sie nun wirklich vorhanden oder nur eingebildet sein.

„Die irokesischen Stämme Nordamerikas besitzen ein Wort, das genau diese Potentialität, diese Atmosphäre, die nach ihrem Glauben jeder Persönlichkeit innewohnt und sie umgibt, ausdrückt. Sie nennen sie orenda" (S. 679).

Dann führt Hartland Codringtons Beschreibung des Mana (nach S. 118 seines Hauptwerkes) als weiteren Beleg für seine Theorie der Potentialitätsatmosphäre an und fügt hinzu: „Die Vorstellung des Mana scheint von der des Orenda insofern abzuweichen, als nach Codrington Mana nicht allen Menschen zukommt. Es ist eher ein spezielles als ein universelles Charakteristikum der Persönlichkeit. Aber es kann kein Zweifel sein, denke ich, daß die beiden Vorstellungen wesentlich dasselbe sind und daß die des Mana durch den Gebrauch differenzierter geworden ist. Ein wichtiger Schritt zur Unterscheidung von menschlichen und übermenschlichen Attributen und Potentialitäten ist so von den Melanesiern getan worden" (S. 680). Dieses Mana oder Orenda liegt auch dem Tapu zugrunde. Denn nach Hartland ist es die Furcht vor der Krankheit, die sich der Übertreter des Tapu in geheimnisvoller Weise zuzieht, und die entweder durch die Macht des Feldeigentümers oder durch die Macht, die er in das aufgestellte Bild gebannt hat, verursacht wird. Ferner erklärt Hartland diese Potentialitätsatmosphäre, die im Wort Orenda oder Mana ausgedrückt ist, als die gemeinsame Wurzel von Magie und Religion (S. 680). Er bewegt sich hier vollständig in den schon erwähnten Gedankengängen Maretts, auf den er auch gelegentlich hinweist.

In seiner Presidential Address vom Jahre 1908[49]) geht Hartland noch ausführlicher auf die Zurückweisung der These Frazers ein, daß die Magie der Religion voraufgegangen sei und sich die Religion in Opposition zur Magie entwickelt habe. Historisch sei das nicht belegbar. Vielmehr ergibt sich ihm aus der Orenda- und Manavorstellung, „daß Magie und Religion aus derselben Wurzel entspringen. Ja, ich dürfte kaum auf dem falschen Wege sein, wenn ich die Metapher ändere und sage: Magie und Religion sind die zwei Flächen einer Münze. Vom tiefsten bis zum höchsten Stand der Kultur können sie als untrennbar beschrieben werden" S. 29).

Hartland weist nun darauf hin, daß die Differenzen in den Anschauungen der Forscher über das Vorhandensein von Religion bei den Stämmen niedrigster Kultur zum nicht geringen Teil auf der Verschiedenartigkeit der Definition der Religion beruhen. Er will diese Gegensätze versöhnen. Zu diesem Zwecke stellt uns Hartland

Digitized by Google

den primitiven Menschen vor allem als einen Praktiker vor, der handeln mußte, weil er durch den Daseinskampf dazu gezwungen wurde, und der sich deshalb in keinen Theorien über die übersinnlichen Wesen erging. Diese wurden vielmehr unbestimmt gelassen. Die Handlung entwickelte sich so schneller als die Spekulation. Und weil der Mensch handeln mußte, glaubte er auch an die Wirksamkeit seiner Handlungen. „Wir können gewisse dieser Handlungen magisch, gewisse andere religiös nennen. Er selbst zog keine solche Linie zwischen ihnen" (S. 31). Wenn man also sagt, daß wenigstens bei einigen Stämmen ein Zeitalter der Magie einem Zeitalter der Religion einmal vorangegangen sei, so kann das nach Hartland nur den Sinn haben, daß die Handlungen oder die Riten in den niederen Kultursphären die Spekulation überwogen haben (S. 32).

Betreffs der Worte Orenda, Mana usw. fühlt sich Hartland jetzt zu der Bemerkung veranlaßt, daß es schwierig sei, die in diesen Worten verkörperte Vorstellung, mit einem englischen Worte wiederzugeben. „Potentialität" (Wirkungskraft) ist seiner Meinung nach noch das beste Wort dafür; aber wirklich den gemeinten Ausdrücken angemessen, die solche verschiedene Begriffe, wie Wille, Magie, Glück Heiligkeit und Geheimnis umschlössen, wäre das auch nicht.

Hartland ist in seiner Theorie stark beeinflußt von J. N. B. Hewitt, der in der Zeitschrift „The American Anthropologist" (1902) seine berühmt gewordenen Artikel über „Orenda and a definition of religion" veröffentlichte[50]). Auch in der Terminologie, abgesehen vom Begriff „Atmosphäre", hat sich Hartland an Hewitt angeschlossen und das, was dieser von den Irokesen behauptete, als allgemeine primitive Anschauung dargestellt. Zwar ist auch Hewitt selbst der Meinung, daß seine Orendatheorie ein allgemeines Charakteristikum der Urstufe des menschlichen Denkens über die Außenwelt ist, die in unmittelbarer Verbindung mit dem „Fundamentalpostulat (postulate fundamentale) der kosmologischen Philosophie des primitiven Menschen" erwachsen ist (S. 33). Danach begriff der Wilde die verschiedenen Körper, die zusammen seine Umgebung ausmachten, so, „als ob sie innerliche mystische Kräfte besäßen und lebten, dächten, wollten, als ob es leidenschaftliche Wesen wären, die lebten, dächten, wollten, erzürnt und erfreut würden wie er unter gleichen Bedingungen" (S. 33)[51]). Jede Bewegung oder Handlung wurde von dem primitiven Menschen für eine Manifestation einer subsumierten mystischen Potenz durch lebende wirkende Agenzien (of a subsumed mystic potence by living agents)" angesehen (S. 35). Diese hypothetische magische Potenz wird von dem sich entwickelnden Denken des Menschen als die Eigenschaft aller Dinge, aller Körper und als die wirkende Ursache aller Erscheinungen, all der Tätigkeiten in der Umwelt angesehen (S. 36), so daß die „Aktivitäten der Natur" vom primitiven Menschen als ein „unaufhörlicher Kampf des einen Orenda gegen ein anderes" interpretiert wird (S. 40). Der Irokese hat für diese „mystische Potenz" den Ausdruck Orenda, das von Hewitt definiert wird als eine „hypothetische Potenz" oder „Potentialität, auf mystische Weise Resultate zu erzielen" (S. 38)[52]).

Söderblom hat von den Ausführungen Hewitts den Eindruck gewonnen, daß dieser gelehrte Irokese „die Sache doch wohl etwas schematisiert und zivilisiert" hat. Er glaubt deshalb, diesen Verallgemeinerungen nicht ganz folgen zu können[53]). Wundt findet überdies in der Hewittschen Übersetzung des Wortes „Orenda" mit „Lebenskraft" und in der Bezeichnung der Mythologie der Irokesen als „speku-

Digitized by Google

latives System" eine Übertragung mythologischer Vorstellungen in philosophische Begriffe[54]). Wir können in unserer Darstellung die Orendatheorie Hewitts auf sich beruhen lassen, haben aber dafür auf den großen Einfluß hinzuweisen, den sie auf die neueren Theorien über die Entstehung von Religion und Magie und über das Verhältnis beider Erscheinungen zueinander, damit zugleich aber auch über die Deutung des Manawortes, ausgeübt hat. Die Orendatheorie wurde deshalb zur Interpretation der Manavorstellung mit herangezogen, weil man in beiden Begriffen, trotz aller entdeckten Unterschiede im Umfang der Anwendung, im wesentlichen doch identische Vorstellungen sah.

Das ist auch der Fall in dem Vortrag, den Edward Clodd auf dem III. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte über die „Pre-Animistic Stages in Religion"[55]) hielt. Wie Hartland will auch Clodd die seelischen Anlagen, die zur Religion führen, bis ins Tierreich zurückverfolgen. Er betont diesen Gesichtspunkt sogar noch stärker als Hartland und bezieht sich dabei auf die Darwinsche Entwicklungslehre. Er wirft deshalb die Frage auf: „Gibt es eine Periode in der Geschichte, auf die wir den Finger legen können und sagen: ‚Hier zeigen die höheren Säugetiere gemeinsame Fähigkeiten, in denen die Elemente der Religion vorhanden sind, ein Zustand, der älter ist als der Animismus'?" (I, S. 33). Die Frage kann seiner Meinung nach eben nur auf Grund der allgemeinen Entwicklungstheorie beantwortet werden.

Gemäß dieser Theorie hat der Mensch auf der primitivsten Stufe die Erscheinungen noch nicht in natürliche oder übernatürliche geschieden, noch sich selbst als aus Materiellem und Spirituellem zusammengesetzt begriffen. Er hatte nur das Gefühl, von einer Macht umgeben zu sein, der man nicht gewachsen war. Daraus ergab sich dann das Gefühl der Untergeordnetheit und Abhängigkeit, das sich mit den Grundinstinkten der Lust und des Hungers verband. So wurde der Mensch angetrieben, stets auf der Wacht und stets für den Kampf um das Dasein gerüstet zu sein. Die vorhandenen niederen Kulturen in Verbindung mit der Annahme der psychischen Einheit der Menschheit zeigen uns einen Entwicklungszustand, der früher ist als das, was als Animismus bekannt ist, oder als der Glaube an Geister, die in allem verkörpert sind (S. 34).

„Die Grundidee in diesem Präanimismus", so erklärt Clodd, „ist die einer überall vorhandenen Macht (power everywhere), eine Macht, die zwar undeutlich erfaßt, aber immanent ist und die noch nicht mit persönlichen oder übernatürlichen Attributen bekleidet ist" (S. 34).

Als Belege für diese These dienen dem Forscher zunächst ein von Sir Herbert Risley in seinem Werk „People of India" (S. 215—216) gegebener Bericht über den Glauben an ein unbestimmtes, in heiligen Hainen verehrtes Etwas, das die Sumpfbewohner von Chinta Nagpur fürchteten und zu versöhnen suchten, vor allem aber der Glaube der Melanesier und Maori an eine Macht oder an einen Einfluß, Mana genannt, dem keine persönlichen Eigenschaften zuerteilt werden und das fast auf alles übertragen werden kann (S. 34). Ferner verwendet Clodd zu seinem Zweck eine große Anzahl seiner Meinung nach mit Mana identischer Ausdrücke bei Australiern, Torresinsulanern, Indianern und afrikanischen Stämmen. Auch die griechische Religion zieht er heran und bemerkt, daß erst Zeus der Donner war, ehe er der Donnerer wurde. Die lateinische Vorstellung des numen ist ihm ebenfalls früher

Digitized by Google

als der Begriff „deus", wie ihm überhaupt die namentliche Bezeichnung der Geister schon einen Fortschritt in der Entwicklung bezeichnet, die seiner Ansicht nach aus einem vagen, abstrakten Naturismus in einen bestimmten, konkreten Animismus übergegangen ist, „der deshalb eher als eine sekundäre denn als eine primäre Entwicklungsstufe, wofür man ihn sonst allgemein hält, betrachtet werden muß" (S. 35).

Bei Clodd ist also das ganze Entwicklungsschema einheitlicher als bei Hartland, der, einerseits vom Prinzip des Animatismus ausgehend, die Belebung der Naturobjekte in der Richtung der Persönlichkeitsauffassung sucht, andererseits, dem Prinzip des Dynamismus folgend, auf eine unpersönliche Auffassung der Macht schließen zu müssen glaubt, ohne beides jedoch ausgleichen zu können. Diese Dissonanz überwindet Clodd durch die entwicklungspsychologische Theorie, daß der Mensch zu gewisser Zeit noch keine Scheidung zwischen Materiellem und Spirituellem vorgenommen habe. Dadurch ist es ihm möglich, die persönliche Machtauffassung der unpersönlichen entwicklungsgeschichtlich folgen zu lassen.

Dieselbe Anschauung wie Clodd vertritt auch der von Pater W. Schmidt an das Licht der literarischen Öffentlichkeit gezogene J. H. King mit seinem Buche „The Supernatural, Its Origin and Evolution" (1892)[56]).

Dem Animismus Tylors setzt dieser Autor mit vielleicht noch größerer Energie und Konsequenz als später Marett die Theorie entgegen, daß das „Übernormale" (supernal) oder Außerordentliche und Geheimnisvolle (uncanny) zuerst als unpersönlich aufgefaßt und erst später unter dem Einfluß der sozialen Entwicklung, besonders der Herausbildung des Häuptlingstums und Medizinmannstandes, ins Persönliche umgewandelt wurde.

Die Entwicklung der Vorstellung über das Übernormale (supernal) ist nach J. H. King im wesentlichen von den Gefühlen der Ohnmacht bedingt, die die Menschen in geistiger und organischer Beziehung gegenüber der übermächtigen Wirklichkeit empfinden und die sie nun veranlaßt, in den unerklärbaren oder übergewaltigen Mächten der Umgebung, seien sie Menschen, Tiere oder Naturereignisse, Quellen schützender oder schädigender Einflüsse zu sehen. „Dieser Glaube an die ihrem Wesen nicht näher bekannten unpersönlichen, sachlichen Wirkungen der Dinge, die lediglich nach Nutzen und Schaden, auf ihren Glückswert hin beurteilt werden, ist damit die niedrigste Glaubensstufe, die primäre Religion" (S. 7), und sie geht deshalb dem Glauben an die höheren geistigen Mächte voraus (S. 8).

„Was wir zu demonstrieren unternommen haben, ist, daß die unpersönlichen Formen des Glaubens an das Übernormale den persönlichen vorausgegangen sind und daß, als die übernormalen persönlichen Mächte von irgendeinem Volk entwickelt waren, sie mit den niedrigsten Geisterklassen begannen und mit Übereinstimmung mit der sozialen Entwicklung sich weiterbildeten" (S. 8).

Diese Behauptung ist aber auch das einzige, was aus dem Buche Kings mit einiger Klarheit hervorgeht und auch immer wieder von ihm betont wird. Dagegen ist es nicht möglich, über die anderen[57]) von King angenommenen Entwicklungsstufen und die dabei sich auswirkenden Motive ein sicheres Bild zu gewinnen.

Im Kapitel „The Differentiation of the Medicinman" (S. 132) berührt King das Manawort. Er geht hier davon aus, daß sich die verschiedenen individuellen Fähigkeiten des Menschen nach verschiedenen Richtungen hin differenzierten und durch Wiederholungen stabilisierten. Diejenigen, die behaupteten, im Besitz einer

Digitized by Google

besonderen übernormalen Kraft zu sein, die okkulten Dinge und Einflüsse zu verstehen, zu offenbaren und zu beherrschen, wurden Medizinmänner. King führt nun eine ganze Reihe von primitiven Völkern an, die für diese Kraft einen bestimmten Begriff besitzen. Er nennt dafür zuerst das Boylya der Australier, das Mana der Melanesier, vor allem das Wakan der nordamerikanischen Indianer, und geht dann dazu über, auch bei anderen Völkern dieselbe Vorstellung nachzuweisen, selbst wenn sie keinen bestimmten Ausdruck dafür haben. In diesen Fällen füllt er die Lücke durch die kategoriale Verwendung des Mana- oder Wakanbegriffes aus, wie es später Marett der Wissenschaft als allgemeinen Brauch vorschlug.

Aber bei der eben festgestellten Bedeutung des Wortes Mana als „mysterious power" oder „supernatural power", wofür er sich auf Codrington, J. A. I. X, beruft, bleibt J. H. King nicht stehen. Er glaubt aus demselben Bericht Codringtons den Schluß ziehen zu dürfen: daß lange bevor man die Kunst, sie zu brauchen, erworben hatte oder der Geist zu einer Geistmacht erhoben war, Mana ein integrierendes Attribut von Dingen war. „Glück, Schicksal und Bestimmung sind lediglich Formen des Mana. Mana ist die vorwiegende Macht, die immer gegenwärtig wirkende Kraft in den Dingen. Sie besteht unbewußt im Tier, und die Reliquien eines Heiligen, der Stein im Bach besitzen es; es ist gegenwärtig im Kraut und in der See. Die Sterne oben, die Berge und Flüsse ergießen es über die Sterblichen. Sie (die Menschen) handhaben sogar diese Macht, statten Waffen und Geräte mit ihr aus, das Wasser der Taufe, Wein und Brot beim Sakrament. Es ist dies auch nicht bloß ein modernes Symbol. Die alten Chaldäer beschrieben dieselbe Macht, die die Katholiken der Hostie zuerkennen, dem unbekannten Mamit ihrer Verehrung zu, dem Schatz, der Kranken dargeboten, sie heilte, der niemals verging, der eine Gott, der niemals etwas verfehlte ... Die früheste Form des Mana stellt sich als ein Attribut in Dingen oder Erscheinungen dar, die ein Omen oder eine heilende oder schützende Wirksamkeit bedeuten. Es mag (in diesem Falle) nur Glück (luck) bedeuten. Dann, als die Menschen dazu kamen, diese Kräfte zu prüfen und zu gebrauchen, gingen sie in abstrakte Kräfte über als einem Ergebnis der Verbindung von mehreren Objekten oder Einflüssen, die in ihnen inzwischen entstanden waren, von Zuständen oder Worten" (I, S. 140 f.).

W. Schmidt, der J. H. King in seinem Werke „Der Ursprung der Gottesidee" eine ausführliche Würdigung zuteil werden läßt, hält es für berechtigt, ihn „als Klassiker der präanimistischen Zaubertheorie" zu bezeichnen (Bd. 1, S. 417), da er nicht nur der erste sei, der an Stelle des Animismus den Zauber an den Beginn der religiösen Entwicklung gesetzt habe, sondern sein Werk bis jetzt (d. h. bis 1912) auch das beste der ganzen Richtung geblieben sei. Wundt bemerkt in seiner Völkerpsychologie zu dieser Einschätzung Kings, daß hinsichtlich der Tatsachen R. H. Codrington die Priorität zukäme, dessen Schilderung jedoch verriete, daß er sich vielmehr der entgegengesetzten Form der spiritualistischen Hypothese zuneige (Bd. 6, S. 32). Diese Prioritätsfrage zu erörtern, hat keine weitere wissenschaftliche Bedeutung, denn J. H. Kings Werk hat, aus welchem Grund auch immer, literarisch nicht gewirkt, und forschungsgeschichtlich bleibt Marett der Urheber des Begriffs der „präanimistischen" Entwicklungsstufe in der Religionsgeschichte. Das präanimistische Tatsachenmaterial aber hat übrigens auch nicht Codrington zuerst aufgedeckt, es ist vielmehr schon in viel älteren Quellen, wie wir im 2. Teil gezeigt haben, enthalten.

Digitized by Google

Schmidt wie Wundt rechnen J. H. King zu den Vertretern der Theorie des magischen Präanimismus im Sinne von K. Th. Preuß und Vierkandt. Man kann allerdings im Zweifel sein, ob das ganz zutreffend ist. King selbst verwendet den Ausdruck Magie selten und bezeichnet jedenfalls die erste von ihm angenommene Entwicklungsstufe nicht mit diesem Begriff. Hält man sich also an seine eigenen Worte und beachtet man, daß er die nützlichen und schädlichen Wirkungen der Objekte, die der Mensch auf der Urstufe empfindet, als immanente Eigenschaften erklärt, so ist King weit eher den Vertretern des dynamistischen als des magischen Präanimismus zuzurechnen; auf keinen Fall aber ist er der Anhänger einer spiritualistischen Hypothese.

Mit der von King vertretenen Grundauffassung ist auch in Zusammenhang zu bringen, daß er, noch über Codrington hinausgehend, das Manawort auf seine ursprüngliche Bedeutung hin untersucht und den attributiven Sinn des Wortes wie dessen uneingeschränkte Anwendbarkeit auf Objekte jedweder Art erkannt hat. In der Betonung der physiologischen Bedingungen für das Zustandekommen der Machtvorstellungen steht J. H. King allerdings einzigartig da, wie er denn überhaupt dem biogenetischen Grundgesetz zur Aufsuchung der geistigen Entwicklungsstadien des Menschen die größte Bedeutung zumißt.

Die etwas einseitig naturwissenschaftliche Orientierung Kings bringt es gewiß ebenfalls mit sich, daß er zu einer wirklichen sozialpsychologischen und sozialgenetischen Betrachtung nicht gelangt ist. Diesen Gesichtspunkt hat vielmehr erst die auf Comte sich gründende sogenannte soziologische Schule in Frankreich, wenn auch gleich in zu extremer Form, zur Geltung gebracht. Diese Schule vereinigt Vertreter eines präanimistischen Dynamismus, der nicht wie in den bisher erörterten Betrachtungsweisen die Machtvorstellung als das Ergebnis individueller Eindrücke auffaßt, sondern nach der Theorie dieser Schule bricht der Machtglaube aus den geheimnisvollen Tiefen der Gesamtseele der Gesellschaftsgruppe empor und tritt allmählich in das Licht der anschaulichen und schließlich auch der begrifflichen Erfassung. Das ist wenigstens die Auffassung Durkheims, der die sozial-psychologische Analyse des Zauberglaubens, wie sie die Begründer dieser neueren französischen soziologischen Schule, Hubert und Mauß, begonnen haben, fortführt und zum konsequenten Abschluß bringt, während ein weiterer Vertreter dieser Schule, Lévy-Bruhl, im wesentlichen nur die Mitwirkung der „mentalen Funktionen" bei diesem Prozeß untersucht.

Wegen der engen Verwandtschaft ihrer Methode können wir infolgedessen diese Gelehrten gemeinsam behandeln. Wir heben auch hier nur das Wichtigste hervor, was zur Beleuchtung der Deutung des Manabegriffs innerhalb dieser Theorie nötig ist.

Man ist zunächst davon überzeugt, daß das Wesen und die Entwicklung der Religion und Magie nur auf dem Weg einer psychologischen Analyse des primitiven Bewußtseins, das wie kein anderes ein Massenbewußtsein sei, aufgehellt werden kann. Die Religion, so erklärt Durkheim, ist „eine höchst kollektive Sache" (une chose éminemment collective) (S. 65), denn Religion und „Kirche" (d. h. Organisation der Religion) sei niemals voneinander zu trennen[58]).

Hubert und Mauß kommen zu dem Ergebnis, daß die einzelnen magischen Vorstellungen der primitiven Völker von einem allgemeinen Glauben an die Magie überhaupt beherrscht sind, der sich einer individuellen Erfassung entzieht[59]).

Digitized by Google

Lévy-Bruhl sieht das Wesen der kollektiven Vorstellungen, die das primitive Denken charakterisieren, in ihrer völligen Abhängigkeit von der sozialen Gruppe, in der sie sich von Generation zu Generation vererben und sich so dem Individuum aufdrängen [60]).

Die in diesem Sinne geführte Analyse des primitiven Gesellschaftsbewußtseins ergibt nach Ansicht dieser Forscher als wichtigsten Begriff den der „Macht". Durkheim bezeichnet sie als unpersönlich und nur dunkel von den Eingebornen gefühlt, Lévy-Bruhl als mystisch und prälogisch. Mit der mechanischen Kraft vergleichen sie dagegen Hubert und Mauß, fassen sie also rationalistischer auf. Bei allen diesen genannten Forschern aber ist die „Macht" eine allgemein verbreitete Größe, eine Machthypostase, die als ein materiell-spiritualistisches Fluidum zwischen den verschiedenen Objekten und auch Menschen zirkuliert und sowohl die magischen Handlungen wie die religiösen Riten zur Folge hat. Die ursprüngliche und allgemeinste Ausgestaltung dieses Machtglaubens ist nach der Ansicht Durkheims der Totemismus.

Das Manawort ziehen auch diese Autoren als Beweis für die Richtigkeit ihrer Anschauungen heran. Während Durkheim den Managlauben im Sinne seiner Machthypostase auch schon dem australischen Totemismus zugrunde legt und schließlich diese Machtidee mit der Seelenvorstellung gleichsetzt, sind Hubert und Mauß zurückhaltender und erklären, daß Mana in Melanesien und Polynesien ihnen noch zu losgelöst vom Mechanismus des sozialen Lebens erscheint und noch zu intellektualistisch ist, so daß man nicht sehen könne, woher es käme und auf welchem Grund es sich gebildet hat. Aber das eine glauben sie sagen zu können, daß Mana im Vergleich zu „heilig" und „tapu" der allgemeinere Begriff sei, der die beiden anderen in sich einschließe. Hubert und Mauß sind sich darüber klar, daß ihre Analyse des primitiven magischen Denkens etwas Aprioristisches an sich hat. Sie erklären selbst, daß das magische Denken (jugements magiques) vor aller Erfahrung vorhanden ist. „Überall, wo wir die Magie am Werke sehen, sind die magischen Urteile vor den magischen Erfahrungen vorhanden. Sie sind die Regeln der Riten oder das Band der Vorstellungen; die Erfahrungen werden nur gemacht, um sie zu bestätigen, und es gelingt ihnen fast nie, sie zu erschüttern" (S. 125). Auch das Gesetz der „Partizipation" (la loi de participation), das nach Lévy-Bruhl das Denken des primitiven Menschen beherrscht und ihm die Gegenstände der Erfahrung als mit mystischen Eigenschaften beladen vorzaubert, so daß diese untereinander auch in mystischer Weise verbunden werden, zieht keineswegs seinen Ursprung aus der Erfahrung und wird von ihr nicht erschüttert (S. 76). Ist ja, wie erwähnt, für Lévy-Bruhl das mystische Denken des Primitiven zugleich seiner Natur nach prälogisch (S. 78).

Durkheim sah in dem totemistischen Prinzip, d. h. in der im Totemismus als seiner ursprünglichsten Form sich darstellenden Machtidee vom Manatypus die Grundlage der Religion. Diese namenlose und unpersönliche, physisch-materielle wie moralische Lebenskraft, die sich in jedem der Totemembleme wiederfindet und den eigentlichen Gegenstand der Verehrung bildet, ohne sich jedoch mit ihren Emblemen zu vermengen (S. 269 f.), dieses Mana also, wird um so universaler vorgestellt, je mehr sich der Kult aus bloßen Clankulten zu einer Stammesreligion entwickelt und infolgedessen die Clankulte in sich auffaugt (S. 280). Schließlich gelangen die höchsten Gesellschaftsbildungen zu dem Begriff einer einzigen religiösen Kraft,

Digitized by Google

d. h. eines einzigen und universellen Mana, das nun die Einheit im Universum darstellt und von der alle anderen heiligen Prinzipien nur Modalitäten sind (S. 274). Auf den primitiven Stufen der sozialen und religiösen Entwicklung kann nach Durkheim keine strenge Scheidung der verschiedenen Reiche der Natur bestehen, denn grundsätzlich können alle Gegenstände von dem totemistischen Prinzip ergriffen werden und als Anschauungsform der „Macht" gelten (S. 337 f.). So kann ein Wesen auch Eigenschaften zuerteilt bekommen, die den verschiedensten Naturgebieten entnommen sind. Die „idée de ces confusions" kann nach der Anschauung unseres Autors durch keine innere oder äußere Erfahrung dem Menschen eingeflößt sein, sondern zu ihr kann der Mensch nur unter dem Einfluß vorausgehender Glaubensvorstellungen (de croyances préalables)[61]) gelangt sein. Somit kommt auch Durkheims System auf einen deutlichen Apriorismus heraus.

Untersuchen wir die Prinzipien dieser Konstruktion, deren imposante Einheitlichkeit sich ebensowenig leugnen läßt wie das innere Interesse, das dabei der Religion entgegengebracht wird, so sind sie im wesentlichen folgende. Lediglich die Gesellschaft als solche besitzt die produktiven Kräfte, die die Entwicklung der Kultur hervorbringen. Dem sozialen Differenzierungsprozeß entspricht die geistige Entwicklung, d. h. die immer schärfer werdende Ausbildung des individuellen Bewußtseins. Das Objekt, um das es sich in dem kulturellen Entwicklungsprozeß handelt, ist die „Lebenskraft" selbst. Zuerst nur anonym und nur in den Bedürfnissen und sinnlichen Veranschaulichungsmitteln der Urgesellschaft gefühlt, wird sie im Lauf der Zeit immer deutlicher vorgestellt, und aus einer ursprünglich und persönlichen Kraft zu animistischen Begriffen wie Seele, Geist und Gott.

Damit ist aber zugleich die Durkheimsche Manatheorie dargelegt. Denn diese Kraft, um deren allmähliches Vorgestelltwerden es sich handelt, bezeichnet Durkheim mit diesem ozeanischen Wort, dessen Kenntnis auch ihm Codringtons ethnologisches Hauptwerk vermittelt hat. Es ist aber dabei nicht uninteressant zu sehen, wie sich die Unklarheit des Codringtonschen Berichtes, Mana einerseits als etwas Singuläres, Individuelles oder Außerordentliches, andererseits als etwas Universelles und Hypostatisches zu deuten, auch bei Durkheim wiederfindet. Zunächst erklärt Durkheim: „Ist dies (Mana) nicht eben der Begriff einer anonymen und weitverbreiteten Kraft, von der wir gerade erst den Keim in dem australischen Totemismus entdeckten? Es ist dieselbe Unpersönlichkeit, denn, sagt Codrington, man muß sich hüten, darin eine Art höchstes Wesen zu sehen; eine derartige Idee ist dem melanesischen Denken ‚vollständig fremd'. Es ist dieselbe Allgegenwart: das Mana ist keineswegs in einer bestimmten Weise lokalisiert, es ist überall. Alle Lebensformen, alle Wirkungen der Tätigkeit, sei es von Menschen, von lebenden Wesen oder von einfachen Mineralien, werden seinem Einfluß zugeschrieben"[62]). Aber etwas später gibt Durkheim seine Anschauung über das Manawort in folgender Weise wieder: „Der Melanesier teilt dem Mana dieselbe Art der Wirksamkeit zu wie der Irokese dem Orenda. Vermöge seines Mana hat ein Mensch auf der Jagd oder im Krieg Erfolg, haben seine Pflanzungen einen guten Ertrag, gedeihen seine Herden.(!) Wenn der Pfeil sein Ziel erreicht, so ist er mit Mana beladen; aus demselben Grunde fängt ein Netz die Fische gut, hält ein Kanu gut dem Meere stand usw. Es ist wahr, wenn man sich wörtlich an gewisse Ausdrücke Codringtons hält, würde das Mana die Ursache sein, auf die man besonders ‚alles dasjenige, was das menschliche Können

Digitized by Google

übersteigt, was außerhalb des gewöhnlichen Naturlaufs ist', bezieht. Aber es ergibt sich aus den von ihm zitierten Beispielen, daß die Sphäre des Mana viel ausgedehnter ist. In Wirklichkeit dient es zur Erklärung gewöhnlicher und geläufiger Erscheinungen; es gibt nichts Übermenschliches noch Übernatürliches dabei, wenn ein Schiff zur See fährt, ein Jäger Wildbret fängt usw. Allein unter diesen Ereignissen des täglichen Lebens ist soviel Unbedeutendes und so Vertrautes, daß sie unbeachtet vorübergehen: man bemerkt sie nicht und findet infolgedessen nicht das Bedürfnis, davon Notiz zu nehmen. Der Manabegriff bezieht sich nur auf solche, die genug Wichtigkeit haben, das Nachdenken auf sich zu ziehen, ein Minimum des Interesses und der Neugierde zu erwecken, aber sie sind nicht wunderbar an und für sich (pour autant)" [63]).

In diesem Zusammenhang spricht sich Durkheim auch über sein Verhältnis zu Comte aus. Nach Durkheims Ansicht ist der Begriff der Kraft, wie wir gesehen haben, religiösen Ursprungs. In der weiteren Entwicklung der Kultur bauen sich auch die Wissenschaften auf ihm auf, sie entlehnen ihn also der Religion. „Das hat schon", so fährt Durkheim weiter fort, „Comte geahnt, und deshalb hat er die Metaphysik zur Erbin der Theologie gemacht. Allein er schloß daraus, daß die Idee der Macht bestimmt sei, aus der Wissenschaft zu verschwinden, denn wegen ihrer mystischen Ursprünge sprach er ihr jeden objektiven Wert ab" [64]). Durkheim will im Gegensatz dazu zeigen, daß die religiösen Kräfte Realitäten sind, so unvollkommen auch die Symbole gewesen sein mögen, mit deren Hilfe man sie sich vorgestellt hat.

Aber Durkheim bleibt doch die Antwort auf die Frage schuldig, was denn eigentlich in dem ganzen, sozial bedingten Entwicklungsprozeß als die treibende Kraft anzusehen ist. Er verweist immer wieder auf die Gesellschaft. Sie produziert aus sich heraus die Kräfte, die die Entwicklung herbeiführen, oder sie stellt sich vielmehr die „Lebenskraft", auf der sie beruht, mit immer wachsender Deutlichkeit im Lauf der Zeiten vor. Das ist Hegelsche Philosophie, aber keine Ethnologie oder aus der Erfahrung gewonnene Psychologie, vielmehr wirkt hier der Begriff der Gesellschaft wie eine mystische Größe. Als philosophische Spekulation über die Entwicklung der Religion und Kultur, wie über die Bedeutung des Manabegriffs, der in ihr seine vollendete Ausgestaltung als universelle Kraft gefunden hat, sind die Durkheimschen Ausführungen allerdings von höchstem Interesse, schon insofern, als die Durkheimsche Theorie den konsequenten Abschluß des kulturellen Bildes bietet, wie es nach den Grundsätzen der französischen soziologischen Schule ausfallen muß und das Söderblom in die Worte faßt: „Für Durkheim ist das Objekt der Religion die Gesellschaft selbst" [65]).

Eine Kritik der Theorie Durkheims über den Totemismus und seine Stellung in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit würde über den Rahmen dieser Abhandlung hinausgehen [66]).

Im Unterschied zu dieser vorwiegend von positivistischen Gesichtspunkten beeinflußten Machttheorie stellt Irving King in seinem Werke „The Development of Religion" (1910) eine weit empiristischere sozialpsychologische Entwicklungstheorie auf, die im Begriff der „geheimnisvollen Kraft" das Hauptproblem der Religionsgeschichte sieht. Seinen forschungsgeschichtlichen Standpunkt kennzeichnet er selbst in der Vorrede zu seinem Werke mit folgenden Worten: „Was den Standpunkt (dieser Untersuchung) betrifft, so besteht er mit einem Wort darin, daß das religiöse

Digitized by Google

Verhalten (the religious attitude) sich auf Grund der offenkundigen Tätigkeit aufgebaut hat, die in den primitiven sozialen Gruppen in Erscheinung treten, einer Tätigkeit, die entweder spontan und spielend geäußert wurde, oder die im Zusammenhang mit den verschiedenen praktischen Bedürfnissen des Lebensprozesses erschien, und daß die Entwicklung der emotionalen Werte durch die Tatsache vermittelt worden ist, daß diese Wirkungen in der Hauptsache sozialer Art waren" (S. VIII).

Die religiösen Zeremonien sind deshalb seiner Auffassung nach nicht erdacht, um einem präexistenten religiösen Sinn Ausdruck zu geben, sondern sie sind vielmehr die Basis, auf der sich dieser Sinn auf Grund der notwendigen natürlichen Reaktionen im Lauf des Lebensprozesses entwickelt hat (S. 224).

Seinem empirischen Standpunkt entsprechend lehnt J. King ein Operieren mit dem Begriff „übernatürlich" ab, zumal für die primitiven Menschen die Verwendung dieses Begriffes unpassend sei, da es diese mit einer zu weitgehenden Metaphysik belade (S. 174). Das Übernatürliche an sich zu leugnen, hat King keine Veranlassung, aber als Psychologe hat er zu prüfen, unter welchen Bedingungen das religiöse Werturteil, daß etwas „übernatürlich" sei, zustande kommt. Auch dieses Werturteil muß, wie alle Werturteile, nach der Theorie Kings aus dem Lebensprozeß selbst erklärt werden, da dieser Lebensprozeß die sozialen Werte, zu denen auch die Religion gehört, erzeugt. „Das religiöse Bewußtsein ist also in erster Linie ein Verhalten (attitude) gegenüber bestimmten eingebildeten oder realen Werten, eine Haltung, von der man in Wahrheit sagen kann, sie habe sich allmählich entwickelt, und deren Vorhandensein doch in einem gegebenen Individuum weithin eine Sache der sozialen Vererbung ist (S. 35).

Aktion und Reaktion sind die bestimmenden Faktoren der Entwicklung. Auf Grund dieses Prinzipes läßt sich nach Kings Meinung auch der bei verschiedenen Völkern vorhandene Glaube an eine unpersönliche kosmische, über die ganze Natur hin verbreitete Potenz oder Kraft, wie es im Manitou der Algonkin oder im Mana der Melanesier[*7]) ausgedrückt sei, erklären. Dieser Glaube ist das direkte Ergebnis der ersten und am wenigsten reflektierten Reaktionen des Menschen auf die Umwelt (S. 145).

Den Begriff „magische Kraft" lehnt er als Interpretation dieses Glaubens ab, weil er dazu verführt, alle Wirkungen, die unter der Überschrift „Magie" beschrieben werden, als eins zu betrachten. In manchen Fällen, wie bei besonderen Plätzen, Gegenständen oder Menschen, handelt es sich in Wahrheit um eine Kraft, die dem melanesischen Mana analog ist. Ohne Zweifel hat sich die Idee einer solchen Macht mit der Zeit entwickelt (S. 175). In den frühesten Stadien scheinen die Völker noch keinen Namen für eine solche Kraft gehabt zu haben und einfach nur von ihrer stillschweigenden Annahme beherrscht gewesen zu sein (S. 147). Denn so dunkel auch der Anfang der kulturellen Entwicklung sein mag, so ist es doch möglich, daß die erste Philosophie des Menschen, wenn man eine so völlig naive Auffassung der Dinge eine Philosophie nennen kann, nicht animistisch war, d. h. sich nicht die Welt als von einer größeren oder kleineren Zahl von bewußten Agenzien durchdrungen vorstellte, sondern der Anschauung huldigte, daß es in der Natur eine unpersönliche halbmechanische Kraft gibt, die der Mensch bis zu einem gewissen Grade zu seinem Vorteil gebrauchen könne (S. 177).

Auf dem Grunde des Glaubens an die mysteriöse Potenz erheben sich nun einzelne Gebräuche, „die ein wenig mehr als Gewohnheiten und weder eigentlich magisch

Digitized by Google

noch religiös sind", sondern eher als prämagisch und präreligiös angesprochen werden können (S. 184). Magie liegt erst dann vor, wenn man versucht, die widerspenstigen geheimnisvollen kosmischen Kräfte der Laune des Handelnden zu unterwerfen (S. 184). Aber auch die Religion erhebt sich auf derselben Grundlage, ja es herrscht ursprünglich eine praktische Identität zwischen Religion und Magie. Da aber beide Erscheinungen verschiedene Motive in sich enthalten, entwickeln sie sich auch in verschiedenen Linien (S. 191). Die mehr der Entwicklung des Stammes dienenden und öffentlich ausgeübten Praktiken bildeten vorwiegend den Kern der religiösen Riten und Ideen. Diejenigen dagegen, die mehr dem individuellen Interesse dienten und geheim ausgeübt wurden, bildeten vorwiegend die Basis der Magie (S. 189).

Als „Manitouismus" (von manitou, dem Algonkin-Analogon zum mana) möchte Arthur Lovejoy in seinem in der amerikanischen Zeitschrift „The Monist" (Bd. XVI, 1906) erschienenen Artikel „The Fundamental Concept of the Primitive Philosophy" seinen vitalistischen Dynamismus am liebsten bezeichnen. Hubert und Mauß scheinen ihm, so bemerkt er, das Ergebnis seiner Untersuchungen in ihrer Abhandlung „Esquisse d'une théorie générale de la magie" vorweggenommen zu haben. In der Betonung des sozialen Momentes bei der Entstehung der Religion berührt sich Lovejoy in der Tat mit den Annahmen der soziologischen Schule. Er erklärt: „Das religiöse Gefühl nimmt in der Welt in dem Augenblick seinen Anfang, in dem die Idee der mechanischen Notwendigkeit der Idee einer Art moralischer und sozialer Gegenseitigkeit Raum gibt — in dem Augenblick, wo die Vorstellung eines möglichen Austausches von Gefühlen und sogar von Wünschen entsteht, einer Art von Geselligkeit zwischen den Menschen und den kosmischen Mächten, welches sie auch sein mögen" (S. 357).

Infolgedessen lehnt Lovejoy die individualistischen Theorien, wie die Projektionstheorie, den Ahnenkult und den Animismus, als Ausgangspunkte zum Verständnis des primitiven Denkens ab. „Der Fundamentalbegriff der Philosophie", der nach ihm noch fundamentaler für das primitive Denken ist als der Begriff der Persönlichkeit, sei eine Vorstellung von der Natur der Dinge und der Verursachung der Ereignisse, die deutlich unpersönlich und gleichsam mechanisch ist. Des Näheren sind die wesentlichen Züge dieser unpersönlichen Macht folgende: „Sie ist eine weitverbreitete und unter sich verbundene unpersönliche Energie oder Lebenskraft und wird von allen oder den meisten Dingen oder Personen in verschiedenem Grade besessen. Irgendeine ungewöhnliche, auffallende oder alarmierende Macht, Geschicklichkeit oder Produktivität irgendwelcher Art ist der Beweis für die besondere Gegenwart dieser Kraft. Sie ist lokalisiert in verschiedenen Naturgegenständen und befindet sich in verschiedenem Grad im Besitz von Personen." Infolgedessen ist die wichtigste Eigenschaft einer Sache der Besitz dieser inhärenten Energie. Es können aber auch Teile dieser Lebenskraft von einer Person oder einem Ding auf andere übertragen und durch verschiedene Kunstgriffe meist mechanischer Art beherrscht und isoliert werden. Die Berührung zwischen einer Person oder einer Sache, die mit dieser Energie hoch geladen sind, mit einer weniger hoch geladenen verursacht eine für den schwächeren Teil, wenn nicht für beide Teile höchst gefährliche Explosion der Lebenskraft. Daher besteht das Hauptziel des Menschen, in den Besitz dieser Kraft und in die Herrschaft über sie zu gelangen (S. 359).

Digitized by Google

Diese Schilderung des Inhaltes der primären Vorstellung der Macht ist nach Lovejoys Ansicht aus dem in den wesentlichen Zügen übereinstimmenden Zeugnis von einander unabhängiger Beobachter primitiver Völker entwickelt und durch die wichtigsten und gebräuchlichsten magisch-religiösen Ausdrücke in den Sprachen dieser Völker, die sämtlich *mehr das Unpersönliche als das Persönliche bezeichnen*, nahegelegt worden. So sind trotz des Schwankens dieser Begriffe zwischen einer mitteilbaren Eigenschaft und einer beweglichen unsichtbaren Substanz doch die Hauptzüge klar (S. 376). Infolgedessen ist für Lovejoy auch deutlich genug, was die Ausdrücke Wakonda, Manitou oder Mana bedeuten. Sie sind nicht, wie Marett will, in erster Linie Namen für das Übernormale oder auch Staunenerregende, auch nicht für das, was Ehrfurcht, Respekt und Liebe erregt, sondern vielmehr Bezeichnungen für das *Wirksame, Mächtige, Produktive* (S. 380).

4. Der theistisch-spiritualistische Dynamismus

a. Die urmonotheistische Hypothese

Wundt erklärt mit Recht, daß die theistisch gerichtete Form der spiritualistischen Hypothese über den Ursprung der Göttervorstellungen wohl ebenfalls zu einer präanimistischen Auffassung, aber zu einer solchen von nahezu diametral entgegengesetzter Wertbeurteilung mythologischer Anfangszustände geführt habe (Bd. 6, S. 34). Hatten die unpersönlichen dynamistischen Theorien wegen ihres Gegensatzes zum Animismus das Ziel, den Glauben an eine unpersönliche, bisweilen hypostatisch vorgestellte Kraft als Ausgangspunkt der mythologischen und religiösen Entwicklung zu erweisen, so sieht der theistische Dynamismus diesen Ausgangspunkt in einer „übersinnlichen Macht", ohne daß diese jedoch gleich von Anfang an persönlich sein müßte. Wird sie aber als Persönlichkeit betrachtet, so liegt die urmonotheistische Hypothese vor, wie sie von Andrew Lang, Leopold von Schroeder und Pater W. Schmidt vertreten wird.

Die allgemeine Theorie von der übersinnlichen Macht dagegen, wie sie z. B. von Karl Beth entwickelt worden ist, unterscheidet sich von der urmonotheistischen nur durch eine Reihe von Abschwächungen, die sie an ihr vornimmt, und erweist sich deshalb als eine besondere Form der Hypothese des primitiven Urmonotheismus. Sind für die letztere die drei Momente wesentlich, daß das als urmonotheistisch angesprochene Wesen erstens eine Persönlichkeit, zweitens Schöpfer und Urheber, drittens eine sittlich hohe Größe ist, während das Merkmal der kultischen Verehrung als nicht ausschlaggebend aufgefaßt wird, so gilt die Kultlosigkeit auch für den Glauben an die übersinnliche Macht, die sonst ihrem ursprünglichen Wesen nach weder als unbedingt persönlich, noch als ethisch, noch als Schöpferkraft, sondern als pantheisierender Monismus charakterisiert wird. Die sonst als urmonotheistische Gottesgestalten gedeuteten Wesen, die Urväter, werden dann als Repräsentanten der mystischen Kraft und beständige Reservoire übersinnlicher Kraft aufgefaßt.

Das Manawort und seine Analoga sind als direkter Beleg für die Theorie des Urmonotheismus nicht herangezogen worden, wohl aber zur Stütze für die Theorie der übersinnlichen Macht. Deshalb brauchen wir uns mit dem Urmonotheismus selbst nicht zu beschäftigen, sondern haben nur auf die mehr beiläufigen Deutungen hinzuweisen, die das Mana bei seinen Verfechtern gefunden hat.

Digitized by Google

Schon Andrew Lang, der Urheber der urmonotheistischen Hypothese, beschäftigt sich in seinem Werke „The Making of Religion" mit Mana. In dem Kapitel „Savage Supreme Beings" nimmt A. Lang mit großem Beifall die Codringtonsche Unterscheidung von Natur- und Totengeistern auf. Diese Naturgeister (vui), die nach Codringtons Bericht im Glauben der Eingebornen niemals Menschen waren, erklärt Lang im Sinne seiner Theorie für Urwesen (primeval, eternal beings), aber er bestreitet zugleich die Behauptung Codringtons, daß ein enger Zusammenhang zwischen dem Mana und den Naturgeistern bestehe. „Dr. Codrington kann nicht die Verbindung dieses Glaubens (an Mana) mit demjenigen an die Naturgeister erklären. Mana ist das Unheimliche (uncanny), ist das X, das Unbekannte" (S. 199). Ihm drängt sich auf Grund der Darstellung Codringtons vielmehr der Eindruck auf, „daß es im Universum eine Art magischen Äther gibt, genannt Mana, der in verschiedenen Verhältnissen von den verschiedenen Menschen vui, tamate und materiellen Objekten besessen wird und daß der atai oder ataro eines gestorbenen Menschen, sein Geist also, sein altes Mana beibehält und neues erwirbt" (S. 200).

Die Bezeichnung „magischer Äther" für Mana ist freilich auf den ersten Blick nicht recht klar, aber auf Grund der weiteren Ausführungen Langs ergibt sich, daß er darunter einen ganz allgemeinen Begriff versteht, der nur besagt, daß das betreffende, mit diesem Wort gekennzeichnete Objekt, seien es Urwesen, Götter, Geister, Tiere, Menschen oder Gegenstände, „übernatürlich", d. h. mana ist. Deshalb setzt er auch mana mit dem Fidschiwort kalou[68]) in Parallele und bemerkt dazu: „Die Religion der Fidschiinsulaner, soweit wir sie verstehen, gleicht den anderen, indem auch sie eine unüberschreitbare Linie zwischen den Geistern (ghosts) und den ewigen Göttern errichtet. Das Wort kalou wird auf alle höheren Wesen angewendet und gleichfalls auf mystische oder magische Dinge. Es scheint zu Mana in Neuseeland und Melanesien zu passen, zum wakan in Nordamerika und zum fée im Altfranzösischen, so wenn Perrault über Blaubarts Schlüssel sagt: „Jetzt war der Schlüssel fée"[69]). Alle Götter sind kalou, aber alle Dinge, die kalou sind, sind nicht Götter. Götter sind kalou vu, vergöttlichte Geister sind kalou yalo. Die ersteren sind ewig, ohne mit Tagen zu beginnen oder mit Jahren zu enden; die letzteren sind der Unbeständigkeit und sogar dem Tod unterworfen" (S. 200). In dem Kapitel „Theories of Jehovah", das auch den Elohimbegriff mit berührt, erklärt infolgedessen Lang: „Alle Götter sind elohim, kalou, wakan; alle elohim, kalou, wakan sind nicht Götter" (S. 279), denn er ist der Überzeugung, daß Elohim ein äquivalenter Ausdruck zu dem wakan der Indianer, dem kalou der Fidschileute und dem mana der Maori oder Melanesier ist und „das Übernatürliche" oder „das unbestimmt Mächtige" — „in der Tat das X" bedeutet (S. 277). Die Deutung des Manawortes bewegt sich also hier ganz in den Bahnen Codringtons und Maretts[70]).

Während der nach Andrew Lang nächstälteste Vertreter der neueren urmonotheistischen Theorie, Leopold von Schroeder, Mana nur gelegentlich, und zwar im Sinne von Zauberkraft und übernatürliche Macht, erwähnt, ist dem Manawort von einem anderen Anhänger der Theorie des Urmonotheismus, nämlich von dem als Ethnologen und Linguisten hinreichend bekannten Pater Wilhelm Schmidt, reichere Beachtung geschenkt worden[71]). Er hat sich zunächst in seinen „Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker"[72]) dafür ausgesprochen, Mana als animistischen Begriff, der in Melanesien mit den Geistern,

Digitized by Google

und zwar mit Wesen der Mond- und Sonnenmythologie, in Verbindung stehe, aufzufassen. „Mana ist", wie er hinzufügt, „nach Codringtons ausdrücklichem Zeugnis etwas Persönliches", und es ist deshalb ein großer „Irrtum", Mana von dieser Grundlage loszulösen und in ihm „etwas ganz und gar Unpersönliches" zu sehen (§ 437). Leblose, unpersönliche Dinge enthalten nur Mana, wenn sie mit einem Natur- oder Ahnengeist in Beziehung stehen. „Sind also Gründe genug vorhanden, zu behaupten, daß das Mana seinen eigentlichen Ursprung erst in und mit der Mythologie gefunden habe und dieser nicht vorausgegangen sei, so läßt sich weiter dartun, daß die Entwicklung des Mana aus der geistigen Sphäre, aus der nötigen Beziehung zu geistigen, also persönlichen Wesen in mehr materielle Regionen, also eine Mechanisierung des Mana, erst stattfinden konnte in Anlehnung an den Ahnenkult. Denn während man auf die Naturgeister, um von ihnen Mana zu erlangen, nur durch Gebet, also durch geistige Mittel wirken kann, ist es möglich, hinsichtlich der Ahnengeister auch in den Besitz von Mana zu gelangen, wenn man sich deren Gebrauchsgegenstände aneignet, Teile ihres Körpers ißt oder Knochen desselben mit sich herumträgt, mit einem Worte: durch rein materielle, mechanische Mittel. Es ist deshalb auch sehr die Frage, wo die Manaanschauungen mehr verbreitet sind, in dem älteren Gebiet auf den Banksinseln und den Neuhebriden, oder in dem jüngeren auf den Salomonsinseln. Tatsache ist jedenfalls, daß der Krankheitszauber fast stets auf die Ahnengeister zurückgeht; wo also diese mehr verehrt werden, muß auch der Zauber um so intensiver vorhanden sein. Tatsache ist ferner, daß die Manaanschauungen auch in dem allerjüngsten Gebiet, in Polynesien, in ausgiebiger Häufigkeit und Intensivität vorhanden sind (E. Tregear)" (§ 439).

Auch in seinem späteren Werke „Der Ursprung der Gottesidee" (I. Bd., 1912) vertritt Schmidt dieselbe Auffassung über Mana, für dessen Kenntnis Codrington als die „klassische Quelle" bezeichnet wird. Bei der Kritik der Zaubertheorie Vierkandts allerdings hebt Schmidt, wenn auch nur anmerkungsweise, ein sehr entscheidendes Merkmal des Manabegriffs schärfer als sonst hervor, indem er bemerkt, daß das Orenda der Irokesen, das Arunquiltha der Zentralaustralier und das Mana der Melanesier doch keine Substanzen, sondern Kräfte und Fähigkeiten wären, die den verschiedenen Substanzen anhaften könnten (S. 471). Diese grundsätzlich richtige Charakterisierung des Manawortes, die noch sachgemäßer wird, wenn man von der zunächst auch noch von Schmidt angenommenen mythologischen Deutung absieht, hat es ihm gewiß auch leicht gemacht, dem Ergebnis meiner Untersuchung des Manawortes, wie es schon in meiner Dissertation niedergelegt wurde, zuzustimmen.

Neuestens hat der ebenfalls katholische Theologe und Anhänger der Theorie eines „primitiven Eingottglaubens" Georg Wunderle „Die Wurzeln der primitiven Religion" in den Schriften der Würzburger Volkshochschule (1920) behandelt und dabei den „Managlauben" ausführlich berücksichtigt. Er hat sich allerdings nicht zu einer klaren Auffassung des Manabegriffs durcharbeiten können, sondern läßt die hypostatische und attributive Deutung des Mana unausgeglichen nebeneinander bestehen, meint er doch, daß es bis jetzt noch nicht gelungen sei, den einfachsten Grundsinn von Mana aus der Fülle von ähnlichen Bedeutungen herauszuschälen (S. 20). So schließt er sich einerseits den „späteren gründlicheren Erforschern des Managlaubens" an, die der Anschauung Codringtons, daß das Mana für den Besitz persönlicher Wesen gehalten werde, nicht haben beipflichten können und es „nur als

Digitized by Google

ein unpersönliches, unbestimmtes Etwas, das ohne notwendige Beziehung auf irgendeine Person oder ein als Person vorgestelltes Wesen seine Wirksamkeit übt", aufgezeigt haben. Andererseits aber erklärt er: „Mana hat alles, was sich in körperlichen oder seelischen Machtäußerungen kundgibt" (S. 21).

Die Grundlage des Machtglaubens erläutert er in folgender Weise: „Der Primitive ist in der Unterscheidung zwischen bildlicher und eigentlicher Bedeutung jedenfalls noch nicht über die allerersten Anfänge hinausgedrungen. Sein kindlich unbefangenes Erleben verähnlicht die Gegenstände seines täglichen Umkreises und noch mehr die außerordentlichen Dinge, die ihm aufstoßen, unwillkürlich und mit voller Überzeugung seinen eigenen inneren Bewegungen ... Daher kann man füglich diese Grundstufe der Einfühlung als Naturbelebung (Animatismus) und Personifikation bezeichnen" (S. 19). In dieser Naturbelebung und Personifikation liegt ihm „nun ohne weiteres der Glaube eingeschlossen, daß alles, was der Primitive in solcher Einfühlung belebt, auch mit einer gewissen Macht ausgestattet sei" (S. 20).

b. Die Theorie der übersinnlichen Macht

Die Theorien Karl Beths über den Ursprung der Religion, wie er sie vor allem in seinem Werke „Religion und Magie bei den Naturvölkern" (1914) und außerdem in verschiedenen kleineren Abhandlungen[73]) in engster Beziehung zu Marett und Söderblom niedergelegt hat, gipfeln in der Theorie „der übersinnlichen Macht" als der Grundlage der Religionsentwicklung. Wie für Söderblom ist die bloße Anerkennung von Geistern oder Göttern auch nach Beths Ansicht noch keine Religion (S. 220). Entsprechend dem Begriff des Übernatürlichen bei Marett und dem des Heiligen bei Söderblom sucht Beth in der Idee der übersinnlichen Kraft „das Fundament der religiösen Ideenbildung und damit auch das Fundament der religiösen Anschauung" überhaupt (S. 238)[74]). „Sie ist die Religion in allen Religionen, und sie schafft Religion im Lauf der Äonen" (S. 238).

Diese übersinnliche Macht ist ihrem Wesen nach also eine religiöse und nicht eine magische Realität (S. 124 u. 220), ein ursprünglich in der religiösen Anschauung gebildeter Terminus (S. 124), der von der Magie dann allerdings umgeprägt und in ihren Dienst genommen wurde (S. 124 u. 125). Ebenso ist sie dem Animismus gegenüber völlig disparat und höher geartet[75]).

Der Unterschied zwischen dem religiösen und dem magischen Gebrauch dieser Macht wird ebenso bestimmt wie bei Söderblom, nur daß das antisoziale Moment, das nach Söderblom die Magie von der Religion mit scheiden half, bei Beth wegfällt, da nach seiner Ansicht Religion und Magie sowohl sozial wie antisozial sein können (S. 205 ff.). Deshalb bleibt als Wesensunterschied der beiden Gebiete wie bei Marett allein das psychologische Moment des verschiedenen seelischen Verhaltens der Macht gegenüber bestehen (S. 208). „Religion ist in ihrem Grundzuge ehrfurchtsvolle Anerkennung einer Macht, die der Mensch inne wird, Beugung unter eine deutlich empfundene höhere Macht, mit der man auf Grund der Unterordnung eine persönliche Berührung sucht, die das Individuum mächtig emporhebt. Die Religion fordert nicht ein Recht, sondern sie sucht Erbarmen. Magie dagegen besteht in Operationen zu dem Zweck, egoistisch geartete Wünsche, deren Erfüllung gebieterisch gefordert wird, durchzudrücken" (S. 208).

Digitized by Google

Selbstverständlich liegt auch für Beth wie für die anderen Machttheoretiker im Manabegriff und seinen Parallelen einer der ausschlaggebendsten Stützpunkte für die vorgebrachte Anschauung. Da dieses Wort für sie der Terminus technicus zur Bezeichnung der übersinnlichen Kraft ist, die, wie wir gesehen haben, das Fundament der religiösen Entwicklung sein soll, muß infolgedessen auch nach Beth dem Mana schon eine religiöse Grundbedeutung eigen sein. Er verbindet diese Frage mit der anderen nach der psychologischen Entstehung der Idee der übersinnlichen Kraft, und diese Ursprungsfrage beantwortet er ebenso wie Söderblom und Marett (S. 139 ff.). Betreffs des Manawortes kommt er dabei zu dem Ergebnis, daß Mana allerdings höchstwahrscheinlich schon in seiner Ursprünglichkeit ein religiöser Begriff ist, so daß Maretts Tabu-Mana-Formel als „Minimaldefinition der Religion" zu Recht besteht, „wenn unter dem Minimum etwas verstanden wird, das nur eben noch einen dürftigen Schimmer des Religiösen enthält" (S. 138). Oder Beth erklärt im engen Anschluß an Marett: „Die in der Manavorstellung zutage tretende psychische Regung liegt augenscheinlich auf einer Linie mit der Religion" (S. 140).

Warum aber diese Zurückhaltung? Wenn Mana selbst eine Bezeichnung für diese übersinnliche Kraft sein soll, die das Fundament und Ferment der Religion bildet, so müßte doch gerade das religiöse Moment im Manabegriff viel reiner zum Ausdruck kommen, als es nach den Zeugnissen zu urteilen der Fall ist[76]. Hier stößt sich eben die Theorie an den Tatsachen. So erklärt auch Beth zuerst, wie wir gesehen haben, wenn auch schon mit einigem Zögern, daß Mana eine ursprünglich religiöse Idee sei. Zugleich aber muß er zugestehen, daß die Manaidee „in erster Linie zweifellos magisch verwertet" ist und Mana auf den ersten Blick den Eindruck einer „Zauberkraft" mache (S. 140)[77]. Etwas später aber lesen wir bei ihm: „Die Anschauung, welche sich bei den Naturvölkern von der übersinnlichen Kraft findet, . . . ist fraglos in erster Linie religiöse. Auch das Mana wird mit einer gewissen religiösen Scheu betrachtet, mag man es schon gelegentlich mittels einer einfachen magischen Handlungsweise verwenden" (S. 210).

Schon von anderer Seite[78]) wurde hervorgehoben, daß die Theorie Beths über Wesen und Ursprung der Magie unzureichend sei. Dann muß dasselbe auch von seiner Religionstheorie gelten, denn Religion und Magie sind bei Beth nicht nur Kontrastbegriffe, die in Korrespondenz zueinander stehen, sondern beide Erscheinungen sollen auch aus demselben Wurzelboden entsprossen sein, nämlich dem der allgemeinen Lebenserfahrung: „von der Begrenztheit und Unsicherheit der Kräfte und Werte, die dem Menschen in dem Umkreise seiner Maßnahmen zugänglich sind" (S. 223). Beth nimmt also, wie er selbst sagt, ein prämagisches Stadium an, das zugleich als präreligiös zu gelten habe (S. 223). „Magie wie Religion sind unter diesem Gesichtspunkt als psychische Reaktionen auf die Lebenserfahrung zu begreifen" (S. 223). Aber es sind zwei verschiedenartige Reaktionskomplexe. „Die Magie reagiert, indem der Mensch die ihm zuteil gewordene Erfahrung von seiner Ohnmacht zur Lügnerin stempelt und sich in der Sphäre seines eigenen Könnens eine nicht vorhandene Kraft vortäuscht, ein Können und Gelingen, das er immer wieder durch seine eigenen Maßnahmen zu gewähren meint, kurz, indem er sich einer Illusion hingibt. Die Religion reagiert, indem der Mensch die Wahrheit und Echtheit der Empfindung seiner endlichen Ohnmacht bejaht, zugleich aber auch seinen Lebenstrieb dadurch bejaht, daß er eine außer- oder überempirische Kraft anerkennt, die, nach seiner Art wollend

Digitized by Google

gedacht, sein Leben will, so wie es ist, also daß er sich ihr demütig und vertrauensvoll hingibt" (S. 224).

Wir haben nicht den Eindruck, daß es diesen Ausführungen gelungen wäre, klarzumachen, warum der Mensch bei identischer Lebenserfahrung das eine Mal religiös, das andere Mal magisch reagiert. Verglichen mit dem vorhandenen ethnographischen Material erscheint uns die Wesensbestimmung der Religion, wie sie Beth gibt, für die primitiven Stufen viel zu philosophisch. Diese zu hohe Charakteristik der Religion sucht Beth durch Berufung auf die Degenerationshypothese wahrscheinlicher zu machen, wie alle Theoretiker, die der gleichen Einseitigkeit verfallen sind. Demgegenüber ist die Charakterisierung der Magie zu eng gefaßt und mit offenbarer Absicht niedrig gehalten, so wenn die „magische Potenz" als etwas „Untermenschliches" bezeichnet wird (S. 211). Die Magie soll aber, wie wir gehört haben, denselben Lebenserfahrungen entstammen wie die Religion.

Auch die Äußerungen Beths über die Manaidee sind nicht frei von inneren Widersprüchen. Wohl betont er in richtiger Weise an einer Reihe von Stellen, daß die Beobachtung des Außerordentlichen zur Bildung des Manabegriffs geführt habe (S. 128, 132, 133, 139). Deshalb will er mit Recht nur das gesteigerte Wachstum, nicht das natürliche und gewöhnliche, mit Mana bezeichnet wissen (S. 130 u. 138); nicht irgendwelche dunkle Idee des Unendlichen im Sinne Max Müllers habe zur Bildung des Manabegriffs den Anstoß gegeben, sondern das Außerordentliche und Staunenerregende bei einzelnen Begebenheiten. Demnach sei das Mana zwar keine Allkraft, wenn es auch mit dem indischen Brahman und Rta im engsten Zusammenhang stehe (S. 215—216 u. 221). Ebensowenig sei Mana ein Seelenbegriff (S. 134), nie persönlich und nie göttlich und nie eine Verehrung genießend (S. 138).

In diesen Ausführungen ist allerdings viel Richtiges enthalten, doch darf man sich fragen: wie passen sie zu den sonstigen Äußerungen Beths über die religiöse Grundbedeutung der übersinnlichen Kraft, wozu er doch auch Mana rechnet (S. 138, 140, 200, 221, 229)? Einerseits ist ihm das Religiöse stets mit dem Moralischen verbunden (S. 208), andererseits erklärt er mana für moralisch indifferent (S. 133), so daß es bloß eine quantitative und keine qualitative Verschiedenheit vom gewöhnlichen Geschehen ausdrücke (S. 138).

Wenn Beth erklärt: „Um den Begriff des Mana als einen einheitlichen oder gar um seine ursprüngliche Bedeutung wird man sich, zur Zeit wenigstens, vergeblich bemühen, und zum mindesten ist es sehr voreilig, mittels seiner auf den Urtypus der Religion deshalb zurückgehen zu wollen, weil es die Idee des Übernatürlichen auf eine sehr einfache Weise zum Ausdruck bringt" (S. 131), so hat er sich selbst offenbar an diese Erkenntnis nicht sehr gebunden, denn soll nicht gerade in seinen Ausführungen Mana mit einen Beweis für die Idee der übersinnlichen Macht als des Wesens der Urreligion bilden?

Dieselbe Rolle spielt Mana in seiner kleinen Schrift „Die Urreligion", in der übrigens dogmatische Erwägungen noch stärker und störender hervortreten als in dem eben erwähnten Buche. Beth sucht zu zeigen, daß seine Theorie der Urreligion mit den biblischen Vorstellungen der Schöpfungsgeschichte und der dogmatischen Theorie des „Urstandes" in Einklang stehen. „Die Gottesidee ist", so lesen wir hier, „auf Grund einer ersten göttlichen Selbstbekundung vorhanden. Aber damit dem Urmenschen eine deutliche Vorstellung vom göttlichen Wesen möglich wurde, bedurfte

Digitized by Google

es fortgehender göttlicher Selbsterweisungen. Da der Urmensch, wie schon gesagt, hinsichtlich seiner Erfahrung und Erkenntnis denjenigen Bedingungen geistigen Lebens unterstand, durch welche er ein Bürger dieser Erdenwelt war, so vermochte er zunächst, im gewissen Sinn ähnlich wie der primitive Mensch späterer Zeiten, die göttliche Macht noch nicht als eine voll persönliche Wesenheit von der Welt, in der er ihre Wirkungen erfuhr, klar zu unterscheiden" (S. 23). Deshalb werden wir in den Vorstellungsformen, „in denen die übersinnliche göttliche Kraft mit bereits anklingender Personifizierung als die eine höchste allgewaltige Gotteskraft gefaßt wird, die Urreligion zu suchen haben" (S. 22).

Die vorgetragene Theorie der übersinnlichen Macht und die damit verbundene Deutung des Manawortes hat Beth auch in seiner letzten Veröffentlichung, in der „Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte" (1920), festgehalten, doch tritt der dogmatische Standpunkt hier völlig zurück. Zwar lehnt er auch hier den Gedanken ab, daß der Mensch sich die Gottheit an sich nach seinem Bilde erdenke, ohne jedoch auf die Ursprungsfrage näher einzugehen. Die Vorstellungen, die sich der Mensch vom Göttlichen mache, seien freilich allenthalben, das gesteht Beth zu, von der kulturgeschichtlichen Lage des Menschen abhängig (S. 15). Bei allen dadurch bedingten Abweichungen ist gleichwohl „ein gewisses gemeinsames Gepräge unverkennbar, das in der Erfassung des Göttlichen als der übersinnlichen Macht seinen Grund hat" (S. 16). Dieser Glaube an die übersinnliche Macht ist z. B. im Fetischismus wirksam, reiner ausgeprägt tritt er uns aber auf der Stufe des „primitiven pantheisierenden Monismus" entgegen. Davon entwirft Beth folgendes Bild. Dieser Monismus besteht in der Anschauung einer alldurchdringenden Lebensgewalt. „Diese wird hauptsächlich an staunenerregenden Lebenswirkungen und Lebensäußerungen in der belebten und (für uns, jedoch nicht für den Primitiven) unbelebten Natur erkannt. Auf dieser Stufe unterscheidet der Mensch noch wenig genau zwischen sich und seiner Umgebung, da er sein Verhältnis zur Außenwelt mehr mit dem Gefühl als mit Verstand und Denken bestimmt. Der das Leben der Natur und des Alls in sich fühlende Mensch lebt so eng mit der Natur zusammen, daß er sich ihr nicht entgegensetzt. Er nimmt das große All in sich auf in einer eigenartigen religiösen Konzeption, einer Religion des unbewußten Einsseins mit Außen- und Überwelt, welch letztere mit unsichtbarem Fluidum alles durchdringt und gestaltet. Und dieses Fluidum ist ihm die Gottheit, die geheimnisvolle übersinnliche Macht. Der Siouxindianer nennt sie wakonda (wakanda), der Algonkinindianer manitu (ältere Reisebeschreibungen und Indianergeschichten sagen dafür ‚der große Geist'), bei vielen Bantuvölkern Afrikas nimmt Mulungu (Muungu) eine ähnliche Stelle ein. Den Völkern des Stillen Ozeans ist diese Kraft als etwas ganz Unpersönliches unter dem Namen Mana bekannt, über das vor allem die Dämonen verfügen, um es Menschen und der Natur zur Erzielung wunderbarer Erfolge mitzuteilen" (S. 16).

Nach unserer Meinung ist das hier entworfene Bild des primitiven Menschen mit seiner ausgeprägten Naturmystik viel zu romantisch und in dieser Allgemeinheit jedenfalls durch die ethnographischen Tatsachen, die uns den Menschen eher im Kampfe mit der Natur und mit Furcht erfüllt zeigen, nicht belegbar.

Aber nach Beth betont der primitive Mensch einseitig die geistige Sphäre der Welt. „Dieser Spiritualismus", so lesen wir bei ihm, „ist der allgemeine Mutterboden der Religion." Der Inhalt dieses Spiritualismus ist aber der Glaube an

Digitized by Google

die übersinnliche Macht, die man verehrend anerkennt und vor deren Übergewalt man sich beugt. Er ist so allgemein verbreitet und zwar bei den Naturvölkern in „nackter Form", bei den Kulturvölkern aber „im Hintergrund ihrer Glaubensweisen" anzutreffen, daß man ihn „die allgemeinste und zugleich primitivste Art von Religion" nennen darf (S. 10).

In der Hypothese des Urmonotheismus sieht Beth bis zu einem gewissen Grad etwas Berechtigtes. Denn mit der Theorie der übersinnlichen Macht im Sinne der Urreligion, wie sie Beth vertritt, ist der monistische Zug, der auf der Erfassung der einen, und zwar übersinnlichen Kraft gerichtet ist (S. 42), untrennbar verbunden. Nur daß diese Theorie im Unterschiede zu der Persönlichkeitsauffassung des Urmonotheismus die Urmacht unpersönlich auffaßt. Wenn nun auch Beth, offenbar zur Abschwächung dieser recht erheblichen Abstraktion und philosophischen Konzeption, in Rücksicht auf das primitive Denken erklärt, daß bei der Ausbildung der Gottesvorstellung ebenso ein dem Monismus entgegengesetzter Erkenntnistrieb zu beobachten sei, der mehr auf die Mannigfaltigkeit der übersinnlichen Kraftäußerungen sich richte und danach strebe, ihnen allen dadurch gerecht zu werden, daß er diese Wirkungen auf verschiedene Kraftträger verteilt (S. 42), so besagt das im Grunde genommen dasselbe wie das erste. Denn wie soll eine derartige Verteilung denkbar sein, wenn nicht vorher irgendwie die Einheit der Sache gefühlt oder erkannt wäre. Auch im primitiven pantheisierenden Monismus wird doch wohl die übersinnliche Macht nicht an sich wahrgenommen, sondern lediglich in ihren Wirkungen oder Manifestationen.

Wenn nun zum Belege für diese Theorie solche Begriffe wie Wakonda oder Mana herangezogen und, wie es schon Codrington oder Hewitt getan haben, alle Fälle, in denen diese Worte zur Anwendung kommen, als Manifestationen einer und derselben übersinnlichen Macht (vgl. Beth, S. 18) gedeutet werden, so ist das in der Tat eine unzulässige Übertragung philosophischer Vorstellungen in primitive Begriffe, die wegen ihrer großen Allgemeinheit und Begriffsweite psychologisch in Wirklichkeit ganz anders zu beurteilen sind.

Wir schließen diese Kritik mit der Bemerkung ab, daß die Bethsche Theorie der übersinnlichen Macht, die nur als eine besondere Form der Hypothese des Urmonotheismus zu betrachten ist, trotz der an dieser vorgenommenen Abstriche doch noch dieselben Schwächen mit ihr gemein hat. Sie bestehen neben der erwähnten psychologisch falschen Interpretation der herangezogenen Vorstellungen und Begriffe in der Unmöglichkeit, den Polytheismus in zureichender Weise als eine dem Urmonotheismus nachfolgende Entwicklungsstufe zu begründen, es sei denn, daß man zu dem äußerlichen Hilfsmittel der Degenerationshypothese greift und die ganze Menschheit einmal durch einen degenerierten Zustand hindurchgegangen sein läßt. Doch damit würde die Degeneration den Charakter einer allgemeinen Notwendigkeit erhalten, was unbegreiflich wäre. Oder man löst diese Unbegreiflichkeit durch den Hinweis auf bestimmte biblisch-dogmatische Vorstellungen, in denen auch in der Tat die theistische Form des Dynamismus, sei es in der ausgeprägten des Urmonotheismus oder der der übersinnlichen Macht, ihre Quelle hat. Der Gottesglaube ruht bei dieser Theorie auf dem Glauben an das Wunder der Uroffenbarung und entzieht sich so seinem Ursprung nach der wissenschaftlichen Forschung. Bemerkt doch schon Andrew Lang, der Begründer der urmonotheistischen Hypothese: „Der

Digitized by Google

Ursprung des Gottesglaubens liegt jenseits der Sehweite der Geschichte und der Spekulation." "The origin of a belief in God beyond the ken of history and of speculation." (Myth. Ritual, and Religion, I, S. 305.)

Einen Vorläufer hat Beths Theorie der übersinnlichen Macht in gewisser Weise schon in der Religionsauffassung des amerikanischen Ethnologen und Linguisten Daniel G. Brinton gehabt, der in seinem Buche „Religions of Primitive Peoples (1897) seine Theorie freilich noch metaphysischer als Beth begründet hat. Brinton schließt sich derjenigen philosophischen Richtung an, die die Materie in letzter Analyse als Bewegung und die Bewegung als Geist (Mind) oder als Universalintelligenz (Universal Intelligence) erklärt. Der menschliche Geist steht nun nach dieser Theorie mit dem geistigen Weltgrunde in Verbindung. Mit seinen unterbewußten Funktionen (unconscious functions) erfaßt dieser aus den Harmonien der Universalintelligenz einige Obertöne (S. 85), und diese bilden auch die Grundlage der Religion. Denn: „Nicht aus einem bewußten Erkenntnisakt, nicht aus irgendeinem Prozeß gewollter Schlußfolgerungen ist jener Glaube geboren, sondern aus der unbekannten, unergründlichen Tiefe des unter der Schwelle des Bewußtseins liegenden Geistes" (S. 84). Die Religion ist deshalb, soweit die Geschichte uns informiert, in der menschlichen Rasse universell (S. 33) und etwas spezifisch Menschliches (S. 36). Dieser universellen Bedeutung der Religion entspricht auch ein universeller Inhalt, der sich aber nur auf psychologischem Wege feststellen läßt, da kein Glaubensbekenntnis irgendeiner Religion irgendwie universell und für die Religion selbst konstitutiv ist (S. 28 u. 29), und zwar ist es „der unveränderliche Glaube an den Geist, an das Übersinnliche, als der letzten Quelle aller Kraft, alles Lebens, alles Seins" (S. 48), der aller Religion zugrunde liegt. „Ich wiederhole," so lesen wir bei Brinton weiterhin, „wo immer wir das Göttliche, das geistige Agens, finden, dargestellt im Mythus oder im Symbol, Glaubenssatz oder Ritus, finden wir es durch zwei Züge charakterisiert: es ist von der Natur des menschlichen Geistes, d. h. übersinnlich, und es ist die letzte Quelle der Macht" (S. 48). „Dieses universelle Postulat, nämlich der psychische Ursprung alles religiösen Denkens, ist die Anerkennung oder, wenn man will, die Annahme, daß bewußtes Wollen die letzte Quelle aller Kraft ist." „Es ist der Glaube, daß hinter der sinnlich-phänomenalen Welt, unterschieden von ihr, ihr Form, Existenz und Aktivität gebend, die letzte, unsichtbare, unermeßliche Macht eines geistigen, eines bewußten Willens, einer Intelligenz steht, die in gewisser Weise unserer eigenen analog ist und — man beachte diesen wesentlichen Zusatz — mit der der Mensch in Verbindung ist" (S. 47).

Nach Brintons Theorie hielt nun der primitive Mensch jede Bewegung in der Natur für unmittelbare Willensäußerungen, und zwar seines eigenen Willens bei seinen eigenen Bewegungen, eines sichtbaren oder unsichtbaren anderen Willens bei anderen Bewegungen. Die sichtbaren Willensäußerungen galten ihm als Äußerungen eines anderen, ihm ähnlichen Wesens, und die unsichtbaren, die ihm in dieser Größe unbekannt waren, faßte er als Götter auf (S. 48)[78]).

Die weitere Entwicklung dieser frühesten Vorstellungen kommt nun durch den Glauben an die direkte Verbindung zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist zustande. Denn jede Religion behauptet, Offenbarung zu sein. Brinton will dies nur in historischem Sinn als einen Glaubenssatz der Religionen konstatieren

Digitized by Google

(S. 50). Der Glaube an die Inspiration, d. h. der Glaube, von einer Macht jenseits des individuellen Geistes Antriebe zu empfangen, spielt schon im primitivsten Glauben die Hauptrolle (S. 51 u. 52). Dieser Inspirationsglaube beruht aber, wissenschaftlich angesehen, auf Suggestion, auf dem Auftauchen seelischer Vorgänge aus dem Unterbewußtsein ins Bewußtsein (S. 53). Diese psychischen Vorgänge lernte man schließlich selbst hervorrufen (S. 56), und diejenigen, die des öfteren in solche besonderen geistigen Zustände, wie Träume, Visionen u. ä., versetzt wurden oder sich versetzen konnten, genossen bald erhöhtes Ansehen, da man glaubte, sie hätten intimeren Verkehr mit der spirituellen Welt als die große Menge (S. 57), zumal man überhaupt nur in solchen Zuständen die Gegenwart des Göttlichen erkennen und fühlen konnte (S. 59). Aus der Erfassung der latenten Aktivität des Unterbewußten, aus dem seltsamen Gefühl der Aktivität des Willens und der Macht steigt so die primitive Idee des Göttlichen auf und teilt sich unter günstigen Bedingungen der Konzentration (Suggestion) dem mehr oder minder bewußten Selbst mit. Dieser Einfluß ist zunächst unbestimmt, unpersönlich und unbegrenzt, aber er wird allmählich differenziert und personifiziert. So entwickelt sich die Idee des Übermenschlichen aus den unterbewußten menschlichen Geisteskräften (S. 60).

Die Sprache liefert nach Brintons Meinung für diesen seelischen Prozeß überzeugende Beweise. Nach den Mitteilungen von Miß Fletcher sei das Wort wakan der Dakota „die Vergöttlichung derjenigen besonderen Eigenschaft oder Macht, deren sich der Mensch in sich selbst bewußt ist als das, was seine eigenen Akte leitet oder was die Mittel wählt, um zu bestimmten Ergebnissen zu gelangen" (S. 60). Dasselbe sei vom melanesischen Mana zu sagen. Aus den lexikalischen Angaben Fornanders (in seinem Werk „The Polynesian Race") und Hales (in seinem „Polynesian Lexicon") glaubt Brinton auf den ursprünglichen Sinn von Mana schließen zu können. Dieser scheint ihm das zu bedeuten, „was in einem ist" (that which is within one), und später die geistige Intelligenz, woraus dann Kraft oder Macht als Ausdrucksform des Willens, angewendet auf die allgemeinen Lebens- und Bewegungsvorgänge, geworden wäre (S. 62).

Seine weiteren Vorstellungen über das Manawort hat Brinton der Abhandlung Codringtons im X. Bande des ‚Journal of the Roy. Anthrop. Inst.' entnommen. Danach drückt das Manawort ebenso wie das amerikanische Wakan das unpersönliche Göttliche mit einem allgemeinen Begriff aus (S. 62). „Diese Worte", so fügt er hinzu, „enthalten in keiner Weise die Idee einer Persönlichkeit, noch sind sie Beweisgründe für einen primitiven Monotheismus, wie oft behauptet worden ist. Sie sind vielmehr vage und unbestimmte Termini für das Übernatürliche, d. h. für das, was dem begrenzten Wissen des Unwissendsten unserer Spezies unerklärlich war" (S. 63).

Das Vorhandensein dieser geheimnisvollen Macht, wie sie die Worte vom Manatypus bezeichnen, wird nun dem Wilden durch die ganze Natur bezeugt. Er sieht das Göttliche überall, wenn auch aus der Menge der Eindrücke, die ihn zu religiösem Denken anregen, eine begrenzte Anzahl die Tiefen der seelischen Natur des Menschen erregen und in ihm den Glauben an unbekannte Mächte, die ihm weit überlegen sind, erwecken. Brinton zählt (S. 64) fünf solcher Stimuli auf: 1. Träume und verwandte Zustände; 2. Erfassung von Leben und Tod, woraus der Seelenbegriff hervorgeht; 3. die Wahrnehmung von Licht und Finsternis; 4. die Beobachtung außerordentlicher Offenbarungen von Kraft; 5. der Eindruck der Unermeßlichkeit. Mit dem

Digitized by Google

dritten Punkte bringt Brinton die Vorstellung der höchsten Wesen, wie des Puluga der Minkopie auf den Andamanen oder des Baiame der Australier, also die urmonotheistischen Göttergestalten im Sinne A. Langs und W. Schmidts in Verbindung. Sie sind aber für ihn nur aus dem Gegensatz zwischen Licht und Finsternis, der meist mit den anderen von Himmel und Erde zusammenfällt, erklärlich, und weil diese Eindrücke so elementar sind, sind sie auch so verbreitet und selbst auch bei den primitivsten Völkern anzutreffen. Das höchste Wesen ist das im Licht und Himmel wohnende Wesen, von dem man alles Gute erwartet, und es hat infolgedessen immer einen finsteren und bösen Partner, wie z. B. in der polynesischen Mythologie dem Tangaloa der Rongo gegenübersteht (S. 73 f.).

Bei seiner Erklärung der Urhebernatur dieser höchsten Wesen nimmt Brinton in gewisser Weise schon die spätere Deutung Söderbloms voraus, indem er in dem Namen dieser Gestalten den Schlüssel für ihre Entstehung zu finden vermeint, sie also ethnologisch deuten will. So heißt nach seiner Meinung der australische Urheber Baiame, der Ausschneider, weil das Ausschneiden der Sandalen aus dem Leder oder einer Figur aus der Rinde das Vorbild für das schöpferische Handeln gegeben habe (S. 123). Aber auch die schöpferische Kraft des Gedankens haben einige Naturvölker ihrem Urheberbegriff zugrunde gelegt, so die Zuñis in Neumexiko, die vom Demiurgen Awonawilona erzählen, daß er die Natur durch Gedankenkonzentration und durch deren Projektion in den Raum geschaffen habe. Außerdem verweist er auf den polynesischen Dialekt der Insel Fidschi, in dem das Wort Mania „Denken" heiße und Mana „Wunder" und „wundermächtig" bedeute. Darin zeige sich ebenfalls die in dem Urhebernamen zutage tretende Weise der Kausalerkenntnis (S. 124).

So ist also Brinton einer der ersten Autoren, der das Manawort in seiner Bedeutung als außerordentliche Kraft oder Wirkungsweise erkannt und mit dem Urheberwesen in Verbindung gebracht hat. Die Kenntnis polynesischer Quellen wird für diese richtige Deutung nicht ohne Einfluß gewesen sein.

5. Der Standpunkt der sozialen Entwicklungspsychologie

Wenn wir bei der Behandlung des für das Manawort in Frage kommenden ethnographischen Stoffes beständig die Frage im Sinne hatten: „Unter welchen Bedingungen wird Mensch, Tier, Ding oder Geist als Mana bezeichnet?", so war das eine entwicklungspsychologische Frage im eigentlichen Sinne des Wortes. Sie hatte lediglich die psychologische Erklärung der gegebenen Tatsachen im Auge, nicht aber die historisch-chronologische Frage nach dem Alter der Manavorstellung. Sie zog notwendigerweise auch die Folgen in Betracht, die sich daraus ergaben, daß man bestimmte Erscheinungen Mana nannte. Denn hatte sich z. B. ein Mensch aus irgendeinem Grund als Mana erwiesen, so traute man ihm auch weiterhin besondere Leistungen zu.

Die obengenannte Frage war außerdem sozialpsychologisch gemeint, weil sie die Bedeutung des Wortes nur aus dem geistigen Milieu der Gesellschaft, in der es anzutreffen war, entwickeln zu können für möglich hielt. Es handelte sich hierbei, soweit die Anwendung des Wortes auf Menschen in Betracht kam, um die Frage nach dem Einfluß irgendwie ausgezeichneter Individuen auf ihre Umgebung und die hierbei eintretende Wechselwirkung zwischen Individuum und Gesellschaft. Wir

Digitized by Google

sahen, daß das Manawort selbst über die Art oder über die Gründe des Ausgezeichnetseins nichts aussagte, sondern sie nur ganz allgemein in auffallenden Tätigkeiten erblickte. Die Anwendung des Wortes war aber nicht auf die Menschen beschränkt, sondern bezog sich in ähnlicher Allgemeinheit und Bedeutung auch auf Tiere und sonstige Objekte der Erfahrung oder des Glaubens. Daraus ergab sich, daß das Wort selbst keine spezifisch religiöse oder magische Bedeutung besaß, sondern diese, sofern es nicht überhaupt im Profanen verblieb, erst durch den Charakter des Objektes erhielt, auf den es bezogen wurde und das aus anderen Gründen magisch oder religiös war.

„Nicht alle übersinnliche Wesen waren mana", d. h. die Übersinnlichkeit oder Geisterhaftigkeit involviert noch nicht die Anwendung des Wortes, sondern es müssen sich ebenso wie im Gebiete der sinnlichen Erfahrung auch hier erst bestimmte Beweise auffallender Tätigkeit einstellen. Deshalb war auch das Göttermana differenziert, weil im Manabegriff immer die Bedeutung einer spezifischen Tätigkeit liegt, die nicht selbst genannt wird, sondern sich aus dem konkreten Fall der Anwendung für den Eingebornen gefühlsmäßig ergibt. Dieser psychologische Befund ergab eine eigentümliche Begriffsweise des Wortes, die nur entwicklungspsychologisch zu erklären ist und ihre bekannten Analogien in der Entwicklung der Sprachbegriffe des frühen Kindesalters hat.

Insofern das Manawort in der angegebenen Weise ein potenziertes Können oder eine auffallende Tätigkeit oder Wirkungsweise ausdrückt, also sich auf Eigenschaften bezieht, kann eine Steigerung der Bedeutung des Wortes eintreten. Denn erfahrungsgemäß können sich Fähigkeiten durch Übung oder Vererbung steigern. So nimmt der primitive Mensch an, daß sich im Häuptlingssohn die Qualitäten der Eltern wiederfinden. Dieser Glaube ist um so fester, je unbestrittener die Autorität des Häuptlingstums ist. Deshalb kann sogar in Töchtern das Mana des Häuptlingsvaters enthalten sein. Dadurch wird der Abstraktionsprozeß eingeleitet. Die Fähigkeiten oder Eigenschaften gelten als übertragbar, wie sie auch als akkumulierbar gelten. Aber die Eigenschaften sind zunächst noch völlig gebunden an sinnliche Substrate. Mana wird übertragen durch Essen, Berühren, Beißen usw. Ursprünglich menschliches Mana kann in dieser Weise auch auf Dinge übergehen. Auch in dieser Beziehung nimmt das Manawort an den allgemeinen psychischen Erscheinungen der primitiven Denkweise teil. Aber das berechtigt nicht, dem Wort irgendwelche hypostatische Bedeutung unterzulegen und auf ihm den Glauben an eine allgemeine Macht zu begründen.

Über diese Frage der Eigenschaftsübertragung hat in ausgezeichneter Weise Richard Karutz gehandelt. Sein im 45. Jahrgang der „Zeitschrift für Ethnologie" 1913 erschienener Artikel „Emanismus" verdient weit mehr Beachtung, als er bis jetzt gefunden hat, wenn auch, abgesehen von den Zweifeln an der richtigen sprachlichen Bildung des Begriffs „Emanismus", das für das primitive Geistesleben so ungemein wichtige Prinzip der Übertragung der Eigenschaften[80]) darin unzweifelhaft überspannt wird, so daß Karutz den komplizierteren Erscheinungen nicht gerecht wird. Schon entsprechend der Grundidee des Emanismus, der von den spezifischen Wirkungen der Einzelobjekte ausgeht, lehnt Karutz die Theorie einer allgemeinen Zauberkraft in jeder Form als einer ursprünglich primitiven Anschauung ab. Das gilt nach ihm auch in bezug auf das Manawort. „Keine allgemeine Zauber-

Digitized by Google

kraft", so lesen wir bei ihm, „tritt in die Dinge — das Orenda der Indianer und das Mana der Melanesier sind wohl so aufgefaßt, vermutlich mit Unrecht —, sondern in den Dingen liegt spezifische Kraft, die ihnen entströmt und sich anderen überträgt (S. 555).

Die Frage nach dem Ursprung der Götter-, Geister- oder Seelenvorstellungen kann mit Hilfe des Manawortes nicht gelöst werden, weil es gar keine ursprüngliche Beziehung zu ihnen hat. Das muß auch noch gegen den amerikanischen Religionspsychologen Edward Scribner Ames ins Feld geführt werden, der in seinem vom Standpunkt der funktionalen oder sozialen Entwicklungspsychologie aus geschriebenen Werke „Psychology of Religious Experience" (1910) das Manawort berührt und es mit seinen Analogien als einen Ausdruck für solche Geister erklärt, die mit dem Objekt identisch sind (S. 108).

Ames argumentiert folgendermaßen. Er lehnt die animistische Theorie Tylors vom entwicklungspsychologischen Standpunkt deswegen ab, weil ihr die irrige Annahme zugrunde liege, „daß der Mensch unmittelbar seiner selbst als eines spirituellen Agens oder einer Seele bewußt sei, und daß diese Vorstellung der menschlichen Seele die eigentliche Quelle und Ursache der Vorstellung von Geist und Gott im allgemeinen sei" (S. 95). Demgegenüber ist seiner Ansicht nach geltend zu machen, daß der Mensch, „anstatt eine Art fertiggemachter Kenntnis seines Selbst zu haben, die er dann wie einen Typus auf alle Dinge, die er trifft, projizieren kann, in Wirklichkeit nur stufenweise ein trübes, teilweise ausgebildetes Persönlichkeitsgefühl auf Grund seiner Erfahrungen mit anderen Personen und Dingen erwirbt" (S. 96).

Es ist deshalb richtig und wahr, zu sagen, daß der Mensch die Idee seiner selbst sowohl von den Objekten empfängt, mit denen er sich beschäftigt, daß er sie zum Muster macht, nach denen er das Selbst konstruiert, als auch, daß das Umgekehrte vorkommt. Das ist in der Tat die Grundlage jener „Belebung" (animation), die beständig in allen unmittelbaren, unreflektierten Erfahrungen enthalten ist (S. 97). Diese Belebung tritt ein, wenn die Objekte die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, aber die so wahrgenommenen Objekte werden nicht aus dem Tätigkeitszusammenhang (Wirkungszusammenhang), in denen sie erscheinen, herausgenommen. Sie besitzen Energie und Einfluß (influence), eine Empfindung, die von dem ungeordneten Geist des Primitiven eher vergrößert als vermindert wird. Diese Gegenstände sind also für ihn lebende Wesen oder Geister (S. 100). Der Sinn des Ausdrucks Geist ist für den primitiven Menschen äußerst vag und unbestimmt, wenn er überhaupt ein solches Wort für diese Erscheinung schon besitzt (S. 101).

Ames verwendet also das Wort „Geist" in einem viel allgemeineren Sinne als Tylor. Er sagt, das dafür zunächst passende englische Wort würde vielleicht „Persönlichkeit" sein, obschon auch das nur eine Annäherung wäre (S. 101). Und er fügt hinzu: „Das Objekt selbst ist der Geist" (S. 105), oder „ein Geist ist etwas, was die Aufmerksamkeit stark berührt, einen vorhandenen Brauch unterbricht und die Bildung einer neuen Vorstellung verlangt" (S. 107). Geist und Gegenstand ist also in keinem Falle für die primitivste Stufe zu trennen. Darin besteht nun seiner Ansicht nach auch das Wesen des Präanimismus. Ames stimmt Marett darin zu, daß dieser in den Manaworten das gemeinsame Element in Geistern und Göttern, in Magie und Mystik, im Guten und Bösen und im Unbekannten der Erfahrung ausgedrückt findet, aber er wendet sich dagegen, daß Marett behauptet, die Scheu

Digitized by Google

sei das Wesensmerkmal der Religion. Es ist nach der Meinung Ames' ein Irrtum, zu glauben, daß der Begriff der Geister oder der des Tapu dasjenige wäre, was die Religion nach der intellektuellen Seite hin kennzeichne. „Tatsache ist, daß alle diese Ausdrücke zu weit, zu umfassend sind, wenn man sie qualitätslos nimmt, um das Religiöse zu bezeichnen. Sie beziehen sich ebensogut auf die individuelle Magie" (S. 169). Damit wird von Ames im entwicklungspsychologischen Sinne den in Frage kommenden Begriffen und damit auch dem Manawort vollauf Rechnung getragen.

Aber die obenerwähnte Identität zwischen Objekt und Geist ist nichts anderes als der Wundtsche Begriff der „Körperseele", gegen den ja vom entwicklungspsychologischen Standpunkt aus Bedenken genug bestehen. Wenn mit der Behauptung der Identität von Geist und Objekt oder mit dem Begriff der Körperseele nichts anderes ausgedrückt werden soll, als daß unter gewissen psychologischen Bedingungen, die man meist am Anfang der geistigen Entwicklung der Menschheit als erfüllt ansieht, kein grundsätzlicher Unterschied zwischen den sinnlich wahrnehmbaren ruhenden Qualitäten der Objekte und ihren wirkenden Eigenschaften gemacht wird, indem etwa später die letzteren auf ein anderes, vom Objekt selbst unabhängiges Prinzip zurückgeführt würden, so ist das gewiß richtig, aber dann ist es besser, man vermeidet, wie es ja der Präanimismus will, in dieser Beziehung den Ausdruck „Geist" oder „Seele" und redet lieber mit Karutz nur von den spezifischen Wirkungen der Objekte.

Diese Eigenschaften der Objekte faßt Wundt als die objektive Grundlage des Zauberglaubens auf. Der Zauber ist nach ihm eine Begleiterscheinung der Seelen-, Götter- und Dämonenvorstellungen (Bd. 8, S. 169). „Der Zauber sowohl wie der Gegenzauber, der jenen unschädlich machen soll, sind Handlungen der Seele oder vielmehr irgendeiner der Seelen, die sich der Naturmensch im Körper oder außerhalb des Körpers, zu dem sie gehören, vorstellt" (Bd. 4, S. 269). Psychologisch betrachtet erscheint die Zauberhandlung als die natürliche Umwandlungsform von Furcht und Hoffnung getragener Affektäußerungen (Bd. 4. S. 27). „In seinen wesentlichen Momenten ist der Zauber eine Verlegung seelischer Eigenschaften von gesteigerter Macht in äußere Objekte" (Bd. 4, S. 112). Zauberglaube und Seelenglaube stehen so im Verhältnis wechselseitiger Bedingtheit zueinander, daß man von einer zeitlichen Priorität des einen oder anderen nicht reden kann (Bd. 6, S. 34).

Das ist die für Wundt maßgebende Theorie über den Zauber, die mit der von Preuß darin übereinstimmt, daß der Zauberglaube nicht, wie ursprünglich in der Theorie des magischen Präanimismus, als selbständige Entwicklungsstufe, sondern als ein Entwicklungsfaktor neben anderen aufgefaßt wird. Aber Wundts Begriff des Zaubers ist vorwiegend am Affekterlebnis orientiert, so daß die zum zauberischen Erlebnis notwendigen objektiven Faktoren zu kurz kommen. Nur selten findet sich in seiner Völkerpsychologie eine Bestimmung des Zaubers, die dieser Seite gerecht wird, wie z. B. (Bd. 4, S. 262): „Denn unter Zauber müssen wir nach der Bedeutung, die das Wort als zusammenfassender Ausdruck angenommen hat, jede Wirkung verstehen, die auf eine völlig unbegreifliche Weise von Menschen oder Geistern ausgeübt werden kann, um Heil oder Unheil hervorzubringen, oder auch um drohendes Unheil abzuwehren."

Damit wird ein erkenntniskritisches Moment in die Definition des Zaubers eingefügt, das man bei der Charakterisierung des Zaubers wohl kaum entbehren kann.

Digitized by Google

Für den primitiven Menschen haftet jedenfalls das Zauberische an dem Objekt mit seinen Wirkungen.

Von seiner psychologischen Theorie des Zaubers aus sucht nun Wundt auch das Manawort zu verstehen. Er zieht aus dem kritisch beurteilten Werke Codringtons zwar den richtigen Schluß, daß das Mana keine übersinnliche Macht sei, ja überhaupt kein Subjekt, sondern vielmehr ein Attribut, „das den verschiedensten Dingen zukommen kann," aber insbesondere wegen seines Vorkommens im Wortzauber, einer der verbreitetsten Zauberformen, wie Wundt in diesem Zusammenhang hervorhebt, fällt für ihn die Grundbedeutung des Mana völlig mit der des Zauberhaften zusammen. Demgegenüber glauben wir durch Heranziehung einer größeren Fülle ethnographischen und sprachlichen Materials eine noch allgemeinere Grundbedeutung des Wortes wahrscheinlich gemacht zu haben. Immerhin bildet die Erkenntnis des attributiven Charakters des Mana von seiten des großen Völkerpsychologen eine der erfreulichsten Übereinstimmungen mit der von uns vertretenen Anschauung.

Digitized by Google

Anmerkungen

Erster Teil

[1]) Da Pater W. Schmidt in den einschlägigen Artikeln des deutschen Kolonialkeritons (1920) den gegenwärtigen Stand der linguistischen Erforschung der Südseesprachen zusammengefaßt hat, braucht in vorliegender Arbeit nur d a r a u f verwiesen zu werden, zumal auch dort alle in Frage kommende Literatur angegeben ist. Es kommt noch hinzu: S. H. Ray, „The Polynesian Languages in Melanesia", Anthropos XIV—XV, S. 46 ff.

[2]) Dieses Moment hat Röhr, der Elsdon Best in der Deutung neuseeländischer Worte, wie *hau* folgt, zu wenig in Betracht gezogen.

[3]) Für die Neumecklenburgische Sprache z. B. stellt Peekel in übersichtlicher Weise solche Betonungsverschiedenheiten zusammen: *tam* heißt im Neumecklenburgischen „aufhäufen", *tām* „dir", *pāpos* „nisten", *pāpō* „öffnen" usw. (Grammatik der Neumecklenburgischen Sprache. Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen, Bd. IX, S. 5 [1909]). — Nach Tregear heißt im Polynesischen *manawa* „Mangrove", *manawa* „der dritte Finger" (The Maori-Polyn. Comp. Dict., S. 203). — Crawfurd weist als Beispiel für verschiedene Akzentuierung und Bedeutung auf das Maoriwort *mania* hin, das in der ersten Silbe betont „Ebene", auf der vorletzten betont „schlüpfrig" bedeutet (Gram. and Dict. of the Malay Language I, S. CXXXVII). — Die Aussprache von *mana* in den in unserer Untersuchung in Frage kommenden Bedeutungen ist kurz *(mănă)*, wird dagegen die erste Silbe lang ausgesprochen *(mānă)*, so ist das Wort ein Pronomen (mit präpositioneller Bedeutung) „für ihn", „für sie" (Tregear, The Maori-Polyn. Comp. Dict., S. 203; vgl. Codrington, The Melan. Lang., S. 394 u. 434; Pratt, A Gram. and Dict. of the Samoan Lang. I, S. 246). — Die Angaben Tregears über die Aussprache von *mana* in der Bedeutung „geistiger Einfluß" werden durch die im Journal of the Polyn. Society übliche Akzentuierung *māna* und durch Williams' Dict. of the New Zealand Language bestätigt.

[4]) Psychologie der Religion, Bd. 2, S. 21 (1920).

[5]) Außerdem bestehen Beziehungen zwischen dem Melanesischen und den Sprachen der Philippinen; vgl. Friederici, Untersuchungen über eine melanesische Wanderstraße S. 38. — Conrady, Eine merkwürdige Beziehung zwischen den austronesischen und indonesischen Sprachen. Festschrift für A. Kuhn. 1916.

[6]) Anthropologische Religion. Übersetzt von Winternitz. 1894. S. 199 ff.

[7]) The Polynesian Race, Vol. III, S. 226.

[8]) The Maori-Polynesian Comparative Dictionary, S. 203.

[9]) Lectures, in Bastian „Die heilige Sage der Polynesier", S. 197.

[10]) Vgl. S. H. Ray, Anthropos XIV—XV, S. 46 f.

[11]) Vgl. Tab. V „Andere Manaworte aus den ozeanischen Sprachen" in meiner Dissertation (1915), S. 17 f., und dazu Röhr, Anthropos XIV—XV, S. 110 ff.

[12]) Dreißig Jahre in der Südsee, S. 739 ff., bes. S. 742.

[13]) Vgl. Parkinson, a. a. O. S. 740 und die Vorrede zu Peekel, Grammatik der Neumecklenburgischen Sprache.

[14]) The Melanesians, S. 251.

[15]) „Über das Verhältnis der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander", S. 88. Sitzungsber. der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-hist. Klasse, CXLI. Bd., VI. Abh. (1899).

[16]) Anthropos XIV—XV, S. 111.

[17]) Literarisches Zentralblatt Nr. 42, Sp. 1092 (1916).

[18]) Anthropos XIV—XV, S. 107.

Digitized by Google

[19]) Vgl. Dayak: *kantong* — Fidschi: *kato*
Javanisch: *karang* — „ *karo*
Makassar: *sarang* — „ } *sara*
Malaisch: *sadang* — „ }
Altjavanisch: *sedang* — „ Kern, Fidjitaal, S. 144 u. 67.

[20]) Geogr. Literaturbericht, Aug. 1917, S. 255.

Zweiter Teil

[1]) Codrington, The Melanesians, S. 47.

[2]) Vgl. dazu z. B. Th. W. Gudgeon, Reminiscences of the war in New Zealand, 1879, S. 23 f. Christmann, Neu-Seeland (1871), S. 100 ff. W. E. Gudgeon, Maori Superstition, J. P. S. XIV, S. 169 f. M. Herz, Das heutige Neuseeland (1908), S. 79 ff. A. Siegfried, Neu-Seeland (1909). E. Maning, Old New Zealand, Intr. X, n. 1.

[3]) Gudgeon, Reminiscences, S. 96, 205 f. v. Lendenfeld, Neuseeland, S. 127 ff. — Die Hauhau galten auch den übrigen Maori als „purewarewa", d. h. halbverrückt. Gudgeon, Reminiscences, S. 32 (vgl. dazu 2. Kön. 10, 11). „Das Schibboleth der Mitglieder dieses Glaubensbekenntnisses war „Pai mairire" (gut und friedlich), aber ich kann nicht sagen, daß die Mitglieder der Sekte danach lebten. Es war in der Tat wie alle andern Rufe von Kriegertrupps nur dazu bestimmt, irrezuleiten. Ein anderes Wort von sogar noch größerem mana war Hau, Hau. Die Bedeutung dieses Ausrufs ist dunkel, aber er hat wahrscheinlich Beziehung zu den Windgeistern, die die Maori Hau anahera (Windengel) nennen. "Gudgeon, Maori Superstition J. P. S. XIV, S. 173.

[4]) L. Andrews, Diction. of the Hawaiian Language (1865), S. 382, vergleicht Mana mit dem hebräischen Wort hajil (חַיִל), 1. Sam. 2, 4: Kraft, Stärke, Tüchtigkeit). — Nach Gesenius, Hebr. u. aram. Handwörterbuch (1910), S. 225, ist hajil wahrscheinlich mit dem assyr. Wort hijalâni, Krieger, verwandt.

[5]) So befahl z. B. Te Kooti auf seiner Flucht aus der Gefangenschaft auf den Chathaminseln, seinen Oheim, der von dieser Flucht abgeraten und die Europäer über den Fluchtplan in Kenntnis gesetzt hatte, von dem erbeuteten Schiffe ins Meer zu stürzen, angeblich, um das aufgeregte Meer durch dieses Opfer zu besänftigen (Gudgeon, Reminiscences, S. 427).

[6]) Gudgeon, Reminiscences, S. 227 f.

[7]) Nämlich 33 Ansiedler (Männer, Frauen und Kinder) und 37 europäisch gesinnte Eingeborene nach den Mitteilungen Gudgeons (Reminiscences, S. 227); nach den Aufzeichnungen Bullers waren es 29 Europäer und 32 Eingeborene (Forty Years In New Zealand, S. 428).

[8]) Gudgeon, Maori Superstition, J. P. S. XIV, S. 177; zur Psychologie vgl. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S. 138.

[9]) Vgl. Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 62.

[10]) Gudgeon, a. a. O. S. 62 und The Toa Taua, J. P. S. XIII, S. 238. — „a man of this type must be under the special care of the gods", J. P. S. XIV, S. 49.

[11]) Gudgeon, Reminiscences, S. 208. — Buller berichtet (Forty Years In New Zealand, S. 427) von Te Kooti, daß dieser in seiner Gefangenschaft auf den Chathaminseln (1866), wo er einer der 187 Gefangenen war, die aus dem ersten Teile des Maorikrieges übriggeblieben waren, ein Gedicht verfaßt und sich darin als göttlich inspiriert hingestellt habe. „Durch diese Tätigkeit gewann er eine Überlegenheit über seine Gefährten" im Exil. — Auch Te Ua, der Urheber des Hauhauismus (1864), behauptet, durch Engelserscheinungen zu der Gründung seiner religiös-nationalistischen Bewegung veranlaßt worden zu sein. Ihn habe der Erzengel Gabriel besucht, als er wegen eines Vergehens gegen eine Stammesgenossin von deren Mann in Fesseln gelegt worden war, und ihm befohlen, seine Fesseln zu zersprengen. „Gehorsam dem Befehle des Engels zerbrach sie Te Ua mit übermenschlicher Stärke in Stücke. Von dieser Zeit an wurde er als ein berühmter, von Gott beschirmter Mann angesehen und von den abergläubischen Maori gefürchtet" (Gudgeon, Reminiscences, S. 25).

[12]) Gudgeon, The Toa Taua, J. P. S. XIII, S. 238.

[13]) Gudgeon, Maori Superstition, J. P. S. XIV, S. 188, wo es heißt: „Einige Frauen von Roto-Aira hatten Mana über Seeungeheuer (tanirwha)."

[14]) Gudgeon, The Toa Taua, J. P. S. XIII, S. 239. — Vgl. auch Codrington, The Melanesians, S. 55.

[15]) Vgl. Tregear, The Maori Race, S. 322.

[16]) Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 50.

[17]) Gudgeon, The Toa Taua, J. P. S. XIII, S. 238.

Digitized by Google

[18]) Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 62. — Vgl. Meinicke, Die Inseln des Stillen Ozeans I, S. 326.

[19]) Ngati, A prefix to names of tribes. It signifies "descendants of" or "from" = "the children", Journ. Ethnol Soc., London, N. S. I, S. 366; Tregear, Maori-Polynesian Dict., S. 280 und The Aryan Maori, S. 88. Der Sing. dazu heißt: ati. Hamilton, Maori Art; S. 393.

[20]) Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 62.

[21]) Über Maning vgl. A. Siegfried, Neu-Seeland, S. 10, und Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 51.

[22]) Maning, Old New Zealand (1863), S. 82.

[23]) Florence Coombe, Islands of Enchantment, S. 58.

[24]) Coombe, a. a. O. S. 344.

[25]) Tregear, The Maori Race, S. 323: „Es war nicht immer notwendig, vornehmer Herkunft zu sein, um mana zu besitzen. Das Kind eines Sklaven konnte durch große Kühnheit, Einfluß und Glück zu einem gefürchteten Häuptling oder zu einem angesehenen Ratsmitglied emporsteigen."

[26]) Gudgeon, The Toa Taua, J. P. S. XIII, S. 262.

[27]) Codrington, The Melanesians, S. 51 u. S. 305, n. 1.

[28]) Codrington, a. a. O. S. 52.

[29]) Gudgeon, The Toa Taua, J. P. S. XIII, S. 252.

[30]) Beide Seiten gehören also zusammen. Vgl. Tregear, The Maori Race, S. 322: „Es war genau genommen nicht der Erfolg in der Schlacht oder der Erwerb von Macht und Ländereien oder der Ruf, weise zu sein, sondern der Besitz von alledem war ein Zeichen des innewohnenden mana." — Mit Recht weist Röhr, Anthropos XIV—XV, S. 103, darauf hin, daß schon Kruijt in seinem Werke „Het Animisme in den indischen Archipel" (1906), S. 200 f., Codringtons Manatheorie kritisiert und dabei hervorhebt, daß dem erfolgreichen Krieger nicht deshalb mana zugeschrieben wird, weil ein Geist, etwa in einem Amulett verkörpert, bei ihm sei, sondern eben weil er erfolgreich ist. — Dem ist nur noch hinzuzufügen, daß auch Codrington das Moment des Erfolges berücksichtigt (vgl. The Melanesians, S. 119: — "The presence of it (mana) is ascertained by proof"), sich aber bei ihm eine unklare Vermischung von spiritistisch-animistischer und unpersönlich-dynamistischer Interpretation der Manabeispiele findet (vgl. darüber den 3. Teil vorliegender Abhandlung). Röhr selbst möchte den Managlauben auf das Prinzip des Hekastophychismus, des Beseelungsglaubens, sonst besser Animatismus genannt, zurückführen.

[31]) Maning, Old New Zealand (1884), S. 176.

[32]) Gudgeon, The Maori People, J. P. S. XIII, S. 187 (mana: moral force).

[33]) Gudgeon, The Toa Taua, J. P. S. XIII, S. 240 und Te Maro-Pounamu, A Lament for Tupoki, J. P. S. II, S. 53, n. 10.

[34]) Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 61.

[35]) Herz, Das heutige Neuseeland, S. 80. Christmann, Neuseeland, S. 104.

[36]) Gudgeon, Mana tangata, J. P. S. XIV, S. 63.

[37]) Waclaw von Brun, Die Wirtschaftsorganisation der Maori auf Neuseeland, S. 1 ff.

[38]) Darüber vgl. Tregear, The Maori Race, S. 556. Möglicherweise bezeichnet Hawaiti (oder: Avaiki, Havaii, auch Haiki, J. P. S. II, S. 188) kein bestimmtes Land, das geographisch feststellbar wäre, sondern ein mythisches Land, in der Bedeutung „Geisterwelt". Der historisch glaubwürdige Kern der Überlieferung der Maori weist darauf hin, daß dieses Volk aus einer heißen Gegend nach seiner neuen Heimat kam.

[39]) Manche Autoren erklären allerdings die Einwanderungssagen der Maori für reine Mythen und nehmen Ureingesessenheit der Maori in Neuseeland an; vgl. Tregear, The Maori Race, S. 553.

[40]) Vgl. John White in Bastian, Die heilige Sage der Polynesier, S. 179: „In Hawaiki wurde jeder Stamm oder ‚hapu' ein ‚kahui' genannt und nicht wie heute mit dem Namen des Häuptlings, der der Führer einer Familie bei ihrer Trennung von dem Hauptstamm oder ‚iwi' war."

[41]) Mit Recht bemerkt White bei Bastian, Die heilige Sage der Polynesier, S. 175: „Hinsichtlich der (!) Mana maorischer Häuptlinge (und die Stammesrechte) muß auf die vergangenen Jahrhunderte der Maorigeschichte zurückgegriffen werden, um genau erklären zu können, worin der Einfluß oder das mana eines Häuptlings oder Priesters besteht, woher sich sein Ursprung schreibt und bis zu welchem Grade er über das Volk ausgeübt wird."

[42]) Te Kahui Kararehe, The Kurahoupo Canoe, J. P. S. II, S. 186 f.

[43]) „Ko ahau te kurahoupo!" J. P. S. II, S. 188.

Digitized by Google

[44]) „Kahore te kura i runga i nga waka katoa i eke mai ki tenei motu, i a Kurahoupo anake, i a Te Moungaroa." S. 187: Kein kura (kam) durch alle die andern Boote, die hierher zu dieser Insel kamen, außer durch das Kurahoupoboot, durch Te Moungaroa.

[45]) „ko etahi waka, he utanga kai, he utanga ngarara, he utanga makutu, he utanga korerokino. i a kurahoupo anake te utanga mana." S. 188: Die anderen Boote hatten als Last Nahrungsmittel, Reptilien, Zaubereien und schlechte Rede. Das Kurahoupo-Boot allein hatte die mana-Last. — In engl. Übersetzung von S. P. Smith: „Some of the canoes which came here brought food, some reptiles, sorcery, evil speaking; Kurahoupo alone brought mana (power and authority)." S. 190.

[46]) „te mana mo te tangata-rangatira, te mna mo nga korero-rangatira, te mana mo te whenua, te mana mo nga karakia-rangatira mo te whawhai, te mana mo te pai, te mana mo te takiwa, te mana mo te rangi, mo nga mea katoa, a, te mana o Tu, te mana o Rongo, te mana o nga mea katoa i runga i te whenua" (S. 187): das mana für den Volkshäuptling (?), für den Redehäuptling (?), das mana über das Land, das mana für die Zauberhäuptlinge (?) zum Kampfe, das mana über das takiwa (?), das mana über den Himmel, über alle Dinge, wie das mana des (Kriegsgottes) Tu, das mana (des Friedensgottes) Rongo, das mana über alle Dinge auf der Erde. [Zum Wort „Korero" vgl.: He tangata Korero-whenua, a peace-maker, said of a chief of great influence; Williams, Dict. of the New Zealand Language. S. 62.] — In englischer Übersetzung: "The power of oratory, the authority over the land, the power of exalted invocations for war, the power for good, the power over districts, (environment?). the power over the heavens; for all things; also, the power of Tu (the war-god), the power of Rongo (god of peace). the power over all things on the earth." S. 190. — Vom Aotea-Boot heißt es, das Mana, das es aus Hawaiki nach Neuseeland gebracht habe, wären hochgeschätzte Steine (whatu), die mit ausgemeißelten Mustern bedeckt waren und aus der Vorzeit herrührten. J. P. S. IX, S. 220.

[47]) a. a. O. S. 190.

[48]) J. P. S. II, S. 191.

[49]) S. P. Smith bemerkt, es hänge das Wort kura gewiß mit „whare-kura", der Bezeichnung für „Lehrhaus" zusammen („Haus des Wissens"), in dem die Maori durch gelehrte Männer in die geschichtlichen Überlieferungen ihres Volkes eingeweiht wurden. — White weist in seinen Lectures (bei Bastian, Die heilige Sage der Polynesier, S. 176) im Anschluß an seine Ausführungen über das „whare kura" auf die Bedeutung hin, welche das „Wissen" für die Häuptlingsschaft bei den Maori hatte. „Das Wissen, welches vom Vater auf den Sohn überging, gab dem Sohne eine gewisse Macht über die jüngeren Zweige des Geschlechtes (und der Familie, S. 178); auf Grund seines größeren Wissens wurde er „ariki" genannt." — Über „whare-kura" vgl. Tregear, The Maoris of New Zealand. J. Anthr. Inst. 19 (1890), S. 100.

[50]) Wir müssen Bastian zustimmen, wenn er betont, daß zur Aufrechterhaltung der Autorität oder der (!) Mana auch die Kenntnis der „karakia" (Zaubersprüche) gehört und diese nach der ursprünglichen Auffassung der Maori nur den „ariki" inbariere (a. a. O. S. 47). — Zum Begriff „ariki" vgl. Tregear, The Maori-Polyn. Comp. Dict., S. 23. Alex. Shand, The Moriori people of the Chatham Islands, J. P. S. III, S. 87; Colenso, A Maori-Engl. Dict. (1898), S. 69.

[51]) Völkerpsychologie, Bd. 7, S. 231.

[52]) Urgeschichte der Kultur, S. 136.

[53]) Te Hekenga a kahu-hunu, übersetzt von S. P. Smith, The Migration of Kahu-hunu, J. P. S. XIV, S. 67 ff. bzw. 81 f.

[54]) White bringt in seinen Lectures (bei Bastian, Die heilige Sage der Polynesier, S. 176) offenbar eine volksetymologische Ableitung des Wortes rangatira von „ranga" („in Ordnung bringen") und „tira" („Volk, Gesellschaft").

[55]) „Ko te mana koe o Tu-puruputu, a Rakai-hitu-roa", a. a. O., J. P. S. XIV, S. 75.

[56]) „ko ia te tino rangatira mana nui rawa", S. 75. — Tregear gibt folgende soziale Rangordnung der Maori an: 1. der ariki, Priesterhäuptling von Geburt,
2. die Häuptlinge der hapu (Unterstämme),
3. der tohunga, Priester, Zauberer, Techniker,
4. die Freigebornen des Stammes,
5. die Sklaven (The Maori Race, S. 123).

[57]) „tena e tiro te mana o Turanga katoa i a rawa ra, te mana o te whenua, te mana o te iwi katoa" (S. 75); von Smith etwas umschreibend übersetzt: „and the power, guidance and government of all Turanga fall into their hands, together with the influence over the land and the people", a. a. O. S. 90.

[58]) a. a. O. S. 92. Vgl. Tregear, The Maori Race, S. 205.

[59]) The Lore of the Whare-wananga, Part II, J. P. S. XXII, S. 120. — Über Rupe vgl.

Digitized by Google

Tregear, The Maori-Polyn. Comp. Dict. S. 184; Grey, Polyn. Mythol. S. 130; Hochstetter, Neuseeland, S. 52; Buller, Forty Years, S. 166 f. W. T. L. Trawers, Traditions of the New Zealanders, Transact. a. Proc. of the New Zealand Inst. IV, S. 58 f.; Tregear, The Maori Race, S. 171.

[60]) Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 63.

[61]) Entnommen aus: Na Takaanui Tarakawa, Ko te hoenga mai o te Arawa, Raua ko Tainui i Hawaiki, J. P. S. II, S. 220 f., übersetzt von S. P. Smith, a. a. O. S. 231 f.

[62]) J. P. S. II, S. 229 bzw. 245. — Über die Bedeutung, die der Hund (kuri ruarangi) für die Maori hat, und über die Schätzung, die er bei diesem Volke genießt, vgl. Tregear, The Maori Race, S. 166 f.

[63]) „naku ano i tika ai to taua ingoa, me te iwi, me te mana katoa me te whenua." S. 229.

[64]) „Ae! be mamae te take i kitea mai ai ahau ki te moenga rangatira o taku ariki, te hiranga o taku ate mana, no Pare-hirangi" (S. 230).

[65]) Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 50.

[66]) Welch merkwürdige materialistische Vererbungsvorstellungen bei den Maori herrschen, beleuchtet Tregear in seinem Werke „The Maori Race", S. 148: „Er (der legitime Häuptlingssohn oder der ariki) hatte große Privilegien und war höher an Geburt als seine Eltern (indem er ihre beiden Linien in sich vereinigte)". (Ebenso S. 124.)

[67]) Hare Hongi, Notes on Tarakawa's Paper, J. P. S. III, S. 39.

[68]) Leopold, Prestige, S. 286; vgl. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S. 141.

[69]) Maori Eschatology. Transact. a. Proc. of the New Zealand Inst. XXXVIII, S. 220. Angenommen, daß der Fuß wegen seiner starken Schweißentwicklung als eine der Hauptstellen der Seelenstoffentwicklung oder -ausscheidung gilt, wie auch für diesen Fall Röhr, Anthropos XIV—XV, S. 118 nach Kruijt annehmen will, erklärt sich damit auch das Beißen ins Ohr?

[70]) Tarakawa, Coming of the Arawa and Tainui Canoes, J. P. S. II, S. 252.

[71]) Tarakawa, a. a. O. S. 241.

[72]) Auf den Ausdruck „Zauberstab", wie Röhr bei seiner Besprechung dieses Beispiels (Anthropos XIV—XIV, S. 117) annimmt, lege ich gar keinen Wert, aber es wird in diesem Fall schon einer sein. — Vgl. überdies dazu: Tregear, „Jeder Priester von Einfluß trägt einen dieser Stäbe (otaota) aus mapou- oder whau-Holz gefertigt, und dieser wurde von Hand zu Hand als Zeichen der Nachfolgerschaft weitergegeben." Nach Hare Hongi hält der Tohunga (Priester) bei der hoaina-Zeremonie in der einen Hand ein Stück von härtestem Gestein und in der anderen den otaota. Mit geneigtem Kopfe rezitiert er seine karakia, und wenn er damit fertig ist, gibt er dem Stein einen ganz gelinden Schlag mit dem otaota, und der Stein fällt in zwei Stücke auseinander. J. P. S. II, S. 38. — *hoaina* (von *hoa* = Zauberkraft) „Macht des Geistes über die Materie." J. P. S. III, S. 175.

[73]) Hamilton, The Maori Art, S. 99.

[74]) Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S. 141.

[75]) Codrington, The Melanesians, S. 56.

[76]) Codrington, Religious Beliefs in Melanesia, J. A. I. X, S. 308.

[77]) Codrington, The Melanesians, S. 57.

[78]) Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 64.

[79]) Gudgeon, Maori Superstition, J. P. S. XIV, S. 186.

[80]) Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 61.

[81]) Über derartige Ortsrechte vgl. Tregear, The Maori Race, S. 127.

[82]) „Da die Götter in unmittelbarem Zusammenhange mit den Toten und den für dieselben anzustellenden Zeremonien stehen sollen, herrscht auch der Glaube, daß, wenn nicht der ganze abergläubische Maoriritus nach dem alten Brauch ausgeführt werden würde, die Götter den Stamm verfluchen würden; so gilt auch der Gehorsam gegen den Ariki nicht seinem eigenen persönlichen Einfluß." White bei Bastian, Die heilige Sage der Polynesier, S. 200.

[83]) Codrington, The Melanesians, S. 194.

[84]) Über die weitere Entwicklung der Urawa vgl. White bei Bastian, Die heilige Sage der Polynesier, S. 180.

[85]) Vgl. Bastian, a. a. O. S. 162. — Dittmer, Te Tohunga, S. 104 ff., erklärt die Wandersagen der Maori für Sonnenmythen; Ngatoro-i-Rangi sei die Sonne, Tama-te-Kapua die Volke. Für die Untersuchung der Bedeutung des Manawortes macht das nichts aus. Zu Tama-te-Kapua vgl. überdies noch Tregear, The Maori Race, S. 150; derselbe, Maori-Polyn. Comp. Dict. S. 459; Grey, Polyn. Mythol., S. 79, 87, 94; Shortland, Maori Religion, S. 53.

[86]) Tarakawa, The Coming of Te Arawa, J. P. S. II, S. 226: „Na, ka tata a Tama-te-Kapua ki te mate; ka ki ake ki a Tuhoro; ka tika to whakaputa i a koe, kei raru koe i taku mana

Digitized by Google

ina tanu koe i a au. A, kihai i tika te whakaputa a Tuhoro i a ia i tona raweketanga i a Tama-te-Kapua. ka karanga mai a Tuhoro ki ana tama, ki a Ihenga, ki a Tama-ihu-tora kua riro ia i te mana o te koroua, i pe ko tona taka i a ia." In englischer Übersetzung von S. P. Smith (J. P. I, S., S. 240): 'Now when Tama-te-Kapua drew nigh unto death, he said to his son Tuhoro: Be very carefully to purify thyself correctly[1]) when thou comest to bury me, lest my spiritual influence should harm thee.' But Tuhoro did not purify himself properly when he officiated on Tama-te-Kapua, so he told his sons Ihenga and Tama-ihu-tora that he was overcome by the influence of their grandfather, that he had not conducted the ceremonies properly."

[87]) Notes on Tarakawa's Paper, J. P. S. III, S. 39.

[88]) Bei dieser Gelegenheit gibt Tarakawa eine interessante Aufzählung der einzelnen Funktionen der Häuptlingsmacht. Sie ist z. B.: Macht über das Volk, Macht der Rede, um zu Taten des Krieges und des (Wett-) Streits anzureizen; Fähigkeit zur Führung des Stammes; Macht über Ländereien; Macht über die besseren Arten der Nahrungsmittel, wie über die huahua, d. h. Nahrungsmittelkonserven, usw. J. P. S. III, S. 199. Vgl. dazu Anm. 46.

[89]) J. P. S. III, S. 199.

[90]) J. P. S. III, S. 200.

[91]) Vgl.: „A Lament for Tupoki, by his sister, Te Maro-Pounamu". J. P. S. II, S. 53 n. 10: Siehe die Geschichte von Mauis Auffischen Neuseelands als weitere Illustration zum Glauben, daß Essen, bevor eine vorher überlegte Tat ausgeführt worden ist, das Mana oder Tapu dieser Tat bricht. — Man kann aber kein Mana „brechen", sondern nur ein Tapu.

[92]) Codrington, Religious Beliefs in Melanesia, J. A. I. X, S. 299, 300, 312. — The Melanesians, S. 125.

[93]) „reinigen" oder wieder „gewöhnlich machen" heißt im Maori „whakanoa" oder „whakaputa".

[94]) J. P. S. II, S. 252. — Dasselbe erwähnt von Tregear, The Maori Race, S. 513.

[95]) Nach Tregear, The Maori Race, S. 149 f.

[96]) Diese bestand nach den Angaben Tarakawas darin, daß man den Ahnenbildern in Blättern eingewickelte Kartoffeln (tumara) opferte, wobei man meinte, die Ahnen verschlängen diese Gaben. J. P. S. II, S. 252. — Vgl. dazu Tregear, The Maori Race, S. 194.

[97]) Die Wandersagen der Maori haben teilweise offenbar ätiologischen Charakter. Nach den Mitteilungen Christmanns zeigte man z. B. am Kawia-Hafen (auf der Westseite der Nordinsel) ein etwas über ein Meter langes, aus Kalkstein bestehendes, in schiefer Richtung aus dem Dünensand hervorragendes Felsstück, das von den Bewohnern jener Gegend als ein Rest des Tainui-Bootes bezeichnet wurde, von dessen einstigen Insassen sie selbst ihre Abstammung herleiteten (Neuseeland, S. 30). Auch über Teile der anderen Auswandererboote existieren solche ätiologischen Sagen. So wird ein Stein an der Mündung des Flusses bei Maketu (Bay of Plenty) als der Anker des Arawa-Bootes erklärt. J. P. S. II, S. 236; Christmann, a. a. O. S. 31.

[98]) Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 61. — Vgl. Downes, Some Historic Maori Personages. Transact. a. Proc. vol. 38, S. 121 ff. u. Pl. XV.

[99]) W. L. Travers, On the Life and Times of Te Rauparaha, Transact. a. Proc. V, S. 49.

[100]) Zum Teil auch von White in Bastian, Die heilige Sage der Polynesier, S. 205, erwähnt.

[101]) White (a. a. O. S. 178): „Gab er (der ariki) seine Meinung ab, so hatte das stets ein gewisses Gewicht oder Mana, daher kommt das Mana eines ariki."

[102]) Vgl. dazu White, a. a. O. S. 200, oder Tregear, The Maori Race, S. 148.

[103]) „Wenn ein Häuptling herrenloses Land entdeckte oder in Besitz nahm, erwarb er das Mana des Landes und teilte das Gebiet gemäß der Stammessitte unter den Stamm, wobei er sich als Kurator (trustee) des Ganzen ansah. Auf Grund dieser Verteilung ging der Besitz des Landes von Generation zu Generation und stand unter gutem Rechtstitel." Tregear, The Maori Race, S. 133. — Die Besitznahme der Ländereien durch Okkupation ist vor allem der Inhalt der Wandersagen der Maori. Vgl. dazu Taylor, Te Ika a Maui, S. 116 f., v. Hochstetter, Neuseeland, S. 52; Schirren, Die Wandersagen der Maori und der Mauimythos, Riga 1856. — Wenn übrigens Best, Transact. a. Proc. 42, S. 438, erklärt, Land habe kein Mana, worauf sich Röhr, Anthropos XIV—XV, S. 106, bei seiner Manatheorie stützt, so wird dem durch mehr als einen Autor widersprochen (vgl. „Mutter Erde"!).

[104]) White bei Bastian, Die heilige Sage der Polynesier, S. 183.

---

[1]) whakaputa, the purification, or cleansing from a state of tapu or restriction after contact with a dead body, with which were connected many *karakias* and ceremonies. The personal mana translated by „spiritual influence" for want of a better term was considered to be baneful.

Digitized by Google

[105]) Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 60 f.

[106]) Dieser Vorgang wird auch von Tregear, The Maori Race, S. 132 (ohne Quellenangabe), als ein Beispiel der 14 von ihm zusammengestellten Arten von Rechtstiteln erwähnt, durch die man Anspruch auf ein Landgebiet erwerben kann.

[107]) Vgl. Tregear, The Maori Race, S. 324. — Christmann, Neuseeland, S. 63.

[108]) Vgl. Christmann, a. a. O. S. 62 ff.; im übrigen vgl. White a. a. O. S. 194 ff.

[109]) Christmann, Neuseeland, S. 61. Daher erhält Mana in dieser Verbindung die Bedeutung von „Unabhängigkeit" (auf eigener Macht beruhend), vgl. Christmann, a. a. O. S. 60.

[110]) W. J. Grayling, The War in Taranaki during the Years 1860—1861, S. 15.

[111]) Elsdon Best, The Maori Medical Lore, J. P. S. XIII, S. 221.

[112]) Gudgeon, Maori Superstition, J. P. S. XIV, S. 177.

[113]) Gudgeon, The Maori People, J. P. S. XIII, S. 185.

[114]) Gudgeon, The Maori Tribes of The East Coast, J. P. S. IV, S. 24.

[115]) White bei Bastian, Die heilige Sage der Polynesier, S. 189.

[116]) Gudgeon, The Maori Tribes of the East Coast, J. P. S. IV, S. 178.

[117]) Gudgeon, a. a. O. S. 181. — Mana in der Bedeutung „Recht an Grund und Boden" auch bei Taylor, Te Ika a Maui, S. 355: manorial right, S. 401: power, lordship, manorial. — Vgl. Ratzel, Polit. Geographie (2. Aufl.), S. 501.

[118]) Vgl. Bastian, Einiges aus Samoa und anderen Inseln der Südsee: „Mana, die auch bei den Maori die Geschicke durchdringt, bei dem einzelnen sowohl wie für die Gesamtheit, deren Wohl durch die (!) Mana des Häuptlings bedingt wird" (S. 86).

[119]) J. A. I. X, S. 287 und The Melanesians, S. 103.

[120]) Codrington, The Melanesians, S. 115.

[121]) Codrington, a. a. O. S. 103.

[122]) Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, S. 338.

[123]) M. P. Nilsson, Primitive Religion, S. 84.

[124]) Wundt, Völkerpsychologie Bd. 4, S. 311. — Meyer, Elemente der Anthropologie, S. 123.

[125]) Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S. 145.

[126]) Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte, S. 47.

[127]) Tarakawa, The Coming of Te Arawa, J. P. S. II, S. 221. — Vgl. Tregear, The Maori Race, S. 442, und Dittmer, Te Tohunga, S. 96 u. 105.

[128]) Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 52.

[129]) „Me eke taua ma runga i tera waka i a Te Arawa. Kaore he tangata e mohio ana ki nga mahi a to taua koroua a Tuamatua, kei a koe anake nga mahi o te tohunga tanga, o te mana o Tuamatua, koia ahau i tono ai ki a koe, ma runga taua i tera waka." J. P. S. II, S. 221. — Tregear, „as to have a strong magician with him for the performance of necessary religious rites." S. 442.

[130]) Te Waha-o-te-parata: der Mund des Parata, ein Ungeheuer auf dem Grunde des Meeres, das durch das Einziehen oder Aushauchen seines Atems Ebbe und Flut verursacht. J. P. S. II, S. 233, n. 3.

[131]) „Tauanui e! kei a koe ra, whakahoika te iwi ki te ao-marama." J. P. S. II, S. 222.

[132]) J. P. S. III, S. 199.

[133]) Buller, Forty Years, S. 239: „Der höchste Rang vereinigte geistliche und weltliche Autorität. Er (der Häuptling) war nicht nur ein Häuptling, er war auch ein Priester oder, beides zusammengefaßt, ein ariki."

[134]) Tregear, The Maori Race, S. 146 f. ariki = chief-priest, was aber wohl zu einseitig ist.

[135]) Zum ganzen Problem vgl. Leopold, Prestige, S. 282 f.

[136]) Bei Bastian, Die heilige Sage der Polynesier, S. 198.

[137]) Auch das folgende Beispiel aus John White, Te Rou; or the Maori at Home, S. 333, scheint uns diese Verbindung von Häuptlings- und Priestermana vorzuführen: „Der sterbende Priester Takaho sagte zu einem alten Maori kurz vor seinem Tode: „Ich werde heute mit der Sonne verscheiden. Höre auf, mit mir zu sprechen! Sei tapfer und fürchte unsere Feinde nicht. Erhalte dein Feuer auf unserem Gebiete in Brand! Laß deine Arme stark sein, den Speer zu erheben! Laß dein Mana alle Stämme fühlen (Let your mana be felt by all the tribes)! Lebt, o Kinder! Und laßt mich bleiben, wo ich schlafe, daß ich die Gebeine meiner Kinder beschütze!"

[138]) Tregear, The Maori Race, S. 498, und The Maori-Polyn. Comp. Dict. S. 524.

[139]) Best, Notes on the art of war, J. P. S. XIII, S. 7.

[140]) Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 64.

[141]) Bastian, Die heilige Sage der Polynesier, S. 47.

[142]) R. E. M. Campbell, The Captive's Escape, J. P. S. III, S. 140.

Digitized by Google

[143]) Tarakawa, Ko te Hoenga mai o te Arawa, usw. J. P. S. II, S. 223.

[144]) Vgl. Dittmer, Te Tohunga, S. 2. — Zum Begriff „tohunga" vgl. Tregear, The Maori-Polyn. Comp. Dict., S. 524; Williams, Dict. of the Lang. of New Zealand, S. 172; Stair, Jottings on the Mythology and Spiritual Lore of Old Samoa, J. P. S. V, S. 44; Gudgeon, The Maori Tribes of the East Coast of New Zealand, J. P. S. V, S. 1; v. Brun, Wirtschaftsorganisation der Maori, S. 54; Hammond, The Tohunga Maori, J. P. S. XVII, S. 165.

[145]) The Maori Race, S. 442.

[146]) Old New Zealand (1884), S. 175.

[147]) Best, Notes on the art of war, J. P. S. XIII, S. 10. — Ellis berichtet aus Hawaii: „Verschiedene Priester gebrauchen verschiedene Gebete oder Anrufungen und sind besorgt, die Kenntnis davon auf ihre Familien zu beschränken, da jeder (von ihnen) annimmt oder wünscht, das Volk möchte denken, gerade seine Art sei die beste. Wir hörten deshalb die Eingebornen, wenn sie über diesen Gegenstand sprachen, oft sagen: ‚He pule mana ko me', „ein wirksames Gebet hat der und der . . .", und derjenige Priester, von dem man glaubte, daß er den meisten Einfluß durch (oder auf) die Gottheit habe (to have the most influence with the God), wird am meisten vom Volke beansprucht, und daher zieht er auch die größten Vorteile aus seinem Berufe." Polynesian Researches IV, S. 295.

[148]) Best, Notes of the art of war, J. P. S. XII, S. 50.

[149]) Tarakawa, Explanation of some matters, J. P. S. III, S. 200.

[150]) Gudgeon, Te Umu-Ti, or Fire-Walking Ceremony, J. P. S. VIII, S. 59 f.

[151]) Max Kauffmann, Suggestion und Hypnose, Berlin 1920, S. 18.

[152]) Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie (1904), S. 71.

[152a]) Fulton, An Account of the Fiji Fire-Walking Ceremony. Transact. a. Pr. vol. 35, S. 187 ff. (mit weiterer Lit.).

[153]) In Buschan „Die Sitten der Völker", Bd. 1, S. 48, wird bemerkt, daß diese Kunst zum Teil sich aus der Gewohnheit der Insulaner erklären dürfte, auf den heißen Steinen am Strande zu gehen.

[154]) Gudgeon, Maori Religion, J. P. S. XIV, S. 121.

[155]) Best berichtet von einer alten Methode der Maori, Verwundete zu behandeln, bei der zugleich die Vorstellung der Übertragbarkeit des Mana zum Ausdruck kommt, in folgender Weise: Der Priester setzt seinen linken Fuß, der tapu ist, auf den Körper der auf dem Boden liegenden Person und murmelt dabei Zauberspräche. Best fügt als Erklärung hinzu: „Das Manea seines linken Fußes gibt dem Ritus Kraft, Wirksamkeit usw. (power, efficacy, etc.). Manea ist ein Ausdruck, der sich auf das hau des menschlichen Fußes und der Fußtapfe bezieht. Es ist das heilige Lebensprinzip, Ansehen, Kraft (the sacred vital principle, prestige, power) dieses Gliedes. Das Manea ist der Fürsorger und das Heil (caretaker and salvation) des Menschen; sein Einfluß ist sehr groß. Maori Medical Lore, J. P. S. XIV, S. 9. — Das Verhältnis des Manea zu Mana ist noch zu untersuchen. Röhr sieht in dem Begriff Manea „eine Verbindung von hau und mana" (Anthropos XIV—XV, S. 106). Zum Begriff Manea vgl. Tregear, The Maori Race, S. 505 (manea: Seele), S. 497 (manea: „a word also used to express the individual essence (hau) of a person, but it particularly meant that beneficial influence or spiritual power conferred on the owner of a house by the presence of the bones of the victim (whatu) sacrified and buried at the opening ceremony"); Maori-Polyn. Comp. Dict., S. 52 (hau, ein so vieldeutiges Wort, dessen Grundbedeutung nicht erkennbar ist); Williams, The Maori Whare, J. P. S. V, S. 153 (manea = hau, Geist, Wesen des Menschen wie auch der Erde); Röhr, Hau und mauri, zwei neuseeländische Begriffe. Anthropos XII bis XIII, S. 264. — Heilungszeremonien durch Fußauflegen sind ja auch aus dem Altertum bekannt und z. B. von Weinreich, Antike Heilungswunder, S. 67 f., behandelt worden.

[156]) Tregear, The Maori Race, S. 510.

[157]) Best, Maori Medical Lore, J. P. S. XIII, S. 235.

[158]) Maning, Old New Zealand, (1884) S. 175.

[159]) Hocart, Man XIV, S. 99.

[160]) Codrington, The Melanesians, S. 198.

[161]) Codrington, a. a. O. S. 198.

[162]) Codrington, Religious Beliefs, J. A. I. X, S. 303.

[163]) Coombe, Islands of Enchantment, S. 248; Codrington, a. a. O. S. 302.

[164]) Coombe, a. a. O. S. 249. — Nach G. Brown, Melan. a. Polyn. S. 424 u. 430 ist auf Samoa mana die besondere Kunst, Kawa- und Yamspflanzen richtig einzusetzen.

[165]) Codrington, Religious Beliefs, J. A. I. X, S. 277.

[166]) Codrington, a. a. O. S. 305.

[167]) Codrington, The Melanesians, S. 135.

Digitized by Google

[168]) Codrington, Religious Beliefs, J. A. I. X, S. 308.

[169]) Hocart, Man, X, S. 98.

[170]) Wie [169]). — Das ist sachlich eine sehr gute Parallele zu der Auffassung des Lukas (Kap. 5, V. 1—11) vom Worte Jesu an Petrus: „Fahret auf die Höhe und werft eure Netze zum Fange aus!" Petrus gibt zur Antwort: „Herr, auf dein Wort will ich die Netze auswerfen." Er hat Erfolg, den Lukas wahrscheinlich als eine direkte (magische) Wirkung des Wortes Jesu auffaßt.

[171]) Hocart, Man XIV, S. 98 u. 99. — Röhr meint (Anthropos XIV—XV, S. 123), Hocart habe sich zu der Bedeutung „wahr" für Mana wahrscheinlich durch das englische "to come true" oder "let it be true" verleiten lassen. Die betreffenden Stellen ließen sich auch auf Grund der Bedeutung „wirksam" erklären, wie ich es schon in meiner Dissertation (1915), S. 43, getan habe. Dort hatte ich auch noch hinzugefügt, daß für die Primitiven die Begriffe „wahr" und „richtig" und „erfolgreich", „wirksam" aufs engste zusammenhängen.

[172]) Coombe, Islands of Enchantment, S. 73.

[173]) Wundt, Völkerpsychologie, Bd. 4, S. 274.

[174]) Tregear, The Maori Race, S. 380.

[175]) Best, Notes on the art of war, etc., J. P. S. XII, S. 36. Vgl. auch Gudgeon, Maori Superstition, J. P. S. XIV, S. 173: "The shibboleth of the members of this creed (der Hauhauisten) was ‚Pai marire' (good and peaceful), but I cannot say that the members of the sect lived up to it. It was, indeed, like all other party cries, intented to mislead. Another word of even greater mana was Hau, Hau, the meaning of this expression is obscure, but it probably had reference to the spirits of the wind, whom the Maoris called Hau anahera (wind angels)" (Vgl. Anm. 3).

[176]) Die Bewohner der Insel Savo (Salomonen) glauben sogar, daß der Hai ihre Insel geschaffen und Pflanzen, Tiere und Menschen darauf gebildet habe. Woodford, Exploration of the Sol. Isl. Proc. R. Geogr. Soc. X., S. 373.

[177]) Rivers, Totemism in Polynesia and Melanesia. J. A. J., Bd. 39, S. 169.

[178]) Wie [177]).

[179]) Maning, Old New Zealand, S. 178 (1863, S. 208). Auch von Röhr (Anthropos XIV—XV, S. 108) zitiert. Nach Röhr wird das Schwein wegen der Seltsamkeit seines Verhaltens als Manaträger angesehen. Das ist gewiß richtig, doch ist damit die Bedeutung des Mana in diesem Fall erst zur Hälfte erörtert.

[180]) Vgl. Preuß, Globus, Bd. 86, S. 117.

[181]) John White, Ancient History of the Maori III (1880), S. 76.

[182]) Wundt, Völkerpsychologie, Bd. 5, S. 156 ff.

[183]) „Es mag gut sein zu beschreiben, was ein Maori unter dem Wort taniwha versteht. Um dies zu tun, ist es nötig, eine kurze Geschichte von einigen der berühmtesten dieser Ungeheuer zu geben. Einige von ihnen werden beschrieben als den Eidechsen ähnlich in ihrer Gestalt und als Menschenfresser von Beruf; diese Varietät scheint meistens unter dem Wasser in dunklen, tiefen Höhlen zu wohnen. Andere scheinen bloß harmlose Eidechsen gewesen zu sein, obgleich von großer Gestalt. Aber der eigentlich gefährliche Typ hatte die Macht, jedwede Gestalt anzunehmen, und war im Besitz übernatürlicher Kräfte. Ich will nicht versuchen, das Genus taniwha zu klassifizieren, sondern will einfach sagen, daß sie in zwei große Klassen eingeteilt werden können, nämlich in solche, die übernatürliche Kräfte besitzen und die wahrscheinlich Verwandte des Drachens von Wantly waren, und solche, die einfach Reptilien waren. Betreffs dieser letzten Klasse kann ich positiv sagen, daß sie jetzt nicht in Neuseeland aufgefunden werden können, aber es scheint eine Zeit in der Geschichte der Maori gegeben zu haben, in der sie gerade von denen aufgefunden wurden, die ihre Gesellschaft nicht suchten." Gudgeon, Maori Superstition, J. P. S. XIV, S. 181f.

[184]) Gudgeon, a. a. O. S. 187.

[185]) Wie [184]).

[186]) S. P. Smith, Maori History of the Taranaki Coast. M. P. S. I., S. 146. — Der Name der Feder war „Te Rau-a-Moa" (die Moafeder), S. 147.

[187]) Wundt, Völkerpsychologie Bd. 5, S. 178.

[188]) Tregear, The Maori Race, S. 506.

[189]) Gudgeon, Maori Superstition, J. P. S. XIV, S. 188.

[190]) Wie [189]).

[191]) Gudgeon, Tipua Kura, J. P. S. XV, S. 38, und The Maori Tribes of the East Coast, J. P. S. V, S. 11—12.

[192]) A. Krämer, Die Samoainseln, Bd. I, S. 431.

[193]) Diese Zeremonie besteht im Begraben des Nabelstranges und dem Einpflanzen eines Schößlings auf diesem Platze. Bei der Taufe steckt der Priester das Ende eines aus dem Holze

Digitized by Google

dieſes Lebensbaumes gefertigten Idols in das Ohr des Kindes, damit ſich das Mana dem Kinde mitteile. Baſtian, Die heilige Sage der Polyneſier, S. 277.

194) Gudgeon, Maori Religion, J. P. S. XIV, S. 125.

195) Tregear, The Maori-Polyn. Comp. Dict., S. 237. — Vgl. Röhr, Hau und mauri (Anthropos XII—XIII, S. 129) und „Das Weſen des Mana“ (Anthropos XIV—XV, S. 104 ff., S. 114 ff.).

196) Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 58.

197) Newman, On an Image of a Maori Eel-God. Transact. a. Proc., Bd. 38, S. 132.

198) Wheeler, An Account of Death Rites and Eschatology of the People of the Bougainville Strait. A. R. W. XVII, S. 90.

199) Vgl. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, S. 251 ff.

200) Beſt, Notes on the art of war, J. P. S. XI, S. 25.

201) Coombe, Islands of Enchantment, S. 330.

202) Codrington, The Melanesians, S. 206.

203) Codrington, Religious Beliefs, J. A. I. X. S. 302, 306.

204) Coombe, a. a. O. S. 90; vgl. Codrington, The Melanesians, S. 205.

205) Codrington, a. a. O. S. 200.

206) Codrington, a. a. O. S. 201 (darauf beruhend: Coombe, Islands of Enchantment, S. 16).

207) Codrington, a. a. O. S. 201—202.

208) Röhr, Das Weſen des Mana. Anthropos XIV—XV, S. 109.

209) Smith, History and Traditions of the Maoris of the West Coast, M. P. S. I, S. 32.

210) Smith, The Lore of the Whare-Wänanga, M. P. S. III, Intr. S. XII u. 95, und T. W. Downes, On the Whatu-Kura, J. P. S. XIX, S. 218 f.

211) Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 54.

212) Maning, Old New Zealand, S. 176. Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 57.

213) Gudgeon, Maori Tribes etc., J. P. S. V, S. 16.

214) Codrington, The Melanesians, S. 171.

215) Rivers, Totemism in Polynesia and Melanesia, J. A. I, Bd. 39, S. 176.

216) Coombe, Islands of Enchantment, S. 89.

217) a. a. O. S. XXVI.

218) a. a. O. S. 64.

219) a. a. O. S. 63.

220) a. a. O. S. 16.

221) Codrington, The Melanesians, S. 183.

222) Codrington, a. a. O. S. 184 und Religious Beliefs, J. A. I. X, S. 278.

223) Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, S. 85 ff.

224) Coombe, Islands of Enchantment, S. 366.

225) Codrington, The Melanesians, S. 182, 183; E. R. E. VIII, S. 529 f. Betreffs der Manaſteine vgl. The Melanesians S. 175 u. E. R. E. VIII, S. 533.

226) Codrington, Religious Beliefs, J. A. I. X, S. 278.

227) Tregear, The Maori Race, S. 323; Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 57.

228) Gudgeon, a. a. O. S. 59 f., und Reminiscences etc., S. 36.

229) Smith, Wars of the northern against the southern tribes etc., J. P. S. IX, S. 113.

230) Gudgeon, Maori Superstition, J. P. S. XIV, S. 189.

231) Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 57; Tregear, The Maori Race, S. 324. Über die Anſchauung der Maori von der Entſtehung dieſes Vulkans vgl. z. B. J. P. S. II, S. 237.

232) Gudgeon, The Tohunga Maori, J. P. S. XVI, S. 63 f. (u. 80).

233) Smith, Maori-History of the Taranaki-Coast, M. P. S. I, S. 410.

234) Smith, History and Traditions of the Maoris of the West Coast etc., M. P. S. I, S. 85. — Über marae vgl. Rivers, Sun-Cult and Megaliths in Oceania. Amer. Anthr. vol. 17, S. 440, und Gudgeon. Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 52.

235) Beſt, Maori Medical Lore, J. P. S. XIV, S. 1 f.

236) Sehr merkwürdig iſt die Bemerkung E. Beſts, die er, wie er angibt, von einem bejahrten gelehrten Maori empfangen hat. Dieſer ſagte: „Das, was den Menſchen vernichtet, iſt das Mana (power, prestige, supernatural power) des weiblichen Organs. Es wendet ſich gegen den Menſchen und vernichtet ihn.“ Beſt, Maori Medical Lore, J. P. S. XIII, S. 215. Daß die Frau, die den Menſchen zur Welt bringt, auch die Urheberin des Todes iſt, wird mit dem Mythus von Rangi (dem Himmel) und Papa (der Erde) erklärt. Nach ſeiner Trennung von Papa ſagte Rangi zu ſeinem Sohne Tane, auf ſein Weib hinzeigend: „Das Haus des Unglücks (whare o aitua) gähnt unten, die Wohnung des Lebens aber iſt oben.“

Digitized by Google

237) Röhr, Anthropos XIV—XV, S. 119.
238) Muſick, Hawaii, S. 257.
239) Krämer, Hawaii, Oſtmikroneſien, Samoa, S. 72.
240) Über die Entſtehung des Namens „Manainſel" gibt die „Lore of Whare-whānanga" (J. P. S. XXII, S. 126) folgendes an: Kupe ſei mit anderen Kriegern und auch mit ſeiner Familie zur genannten Inſel gekommen, habe aber ſein Weib und ſeine Töchter dort zurückgelaſſen, als er zum Kampfe auszog. Da ſagte Mohuia, eine der Töchter Kupes: „Dieſer Name Mana mag der Inſel bleiben in Erinnerung an to tatau mana tuatahi bei dieſer Inſel." Kupe gab ſeine Einwilligung dazu und ſagte: „Ja! Das iſt gut. Mana ſoll ihr Name ſein." Aber der Herausgeber dieſes Textes fügt ſelbſt hinzu, daß die Bedeutung der Worte Mohuias nicht ganz klar ſei. Möglicherweiſe ſei auf dieſer Inſel eine prieſterliche Zeremonie von großer Wirkung (some exercise of priestly power [mana]) vollzogen, oder der Name ſei zur Erinnerung an die kühne Durchquerung des Ozeans gegeben worden. Übrigens hieße die Inſel Mānā und nicht Mānā. — Es handelt ſich alſo offenbar um eine ſpätere volksetymologiſche Erklärung des Inſelnamens, die für uns keine Bedeutung hat. — Einen andern ähnlichen Fall (Manapouri) beſpricht Cowan, Maori Place Names, Transact. a. Proc. vol. 38, S. 115.
241) Wundt, Völkerpſychologie, Bd. 5, S. 147. — Auch Röhr gibt in ſeiner Abhandlung „Das Weſen des Mana" (Anthropos XIV—XV, S. 119) einige anſprechende Bemerkungen zu dieſer Frage.
242) Maning, Old New Zealand, S. 177.
243) Maning, a. a. O. S. 174 (1863, S. 204).
244) Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 55.
245) Das taiaha iſt nach Williams Angaben in ſeinem Dict. of the New Zealand Language eine flache Waffe aus hartem Holz, ungefähr fünf Fuß lang. Das Ende ſtellt eine geſchnitzte Zunge dar (S. 144). — Vgl. Röhr, Anthropos XIV—XV, S. 120. Abbild. bei Hamilton, Maori Art, Pl. XXVII.
246) Wie 244).
247) Smith, The Lore of the Whare-wānanga, M. P. S. III, S. 22 u. 121.
248) Nach Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 56, ging ſie nach dem Tode des ariki Rangi-te-Tupua bis zum 10. Dezember 1887 verloren. Dieſer Häuptling hatte die Art noch vor ſeinem Tode der Sitte gemäß an einem heiligen Platze verborgen. Die Nachkommen fanden ſie aber nicht, bis ſie an dem erwähnten Tag ein Mädchen zufällig fand. Donner, Blitz und Regen begleiteten die Auffindung, und dieſelben Naturerſcheinungen wiederholten ſich, wenn man ſie auf Kriegszüge mitnahm.
249) Vgl. J. P. S. IX, S. 229 und M. P. S. III, S. XIII.
250) Tregear, The Maoris of New Zealand, J. A. I. XIX, S. 120.
251) Tregear, The Maori Race, S. 317.
252) Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, S. 112: „Der alte Stoiker Perſeus, Zenons perſönlicher Schüler, hatte vielleicht nicht ſo unrecht, als er die Anſicht des Sophiſten Proditos übernahm und behauptete, daß die Menſchen in alter Zeit Gegenſtände, von denen ſie beſonderen Nutzen hatten, wie die Nahrung, verehrten." — Vgl. dazu: F. R. Lehmann, Die Entſtehung der ſakralen Bedeutung der Milch. Z. M. R. (1917), Heft 1 u. 2.
253) Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 56.
254) Codrington, The Melanesians, S. 308 f. und On Poisoned Arrows, J. A. I. XIX, S. 217.
255) Codrington, The Melanesians, S. 309.
256) Codrington, a. a. O. S. 311, n. 2.
257) Codrington, a. a. O. S. 307 und On Poisoned Arrows, J. A. I. XIX, S. 217. — Auf einigen Inſeln der Neuhebriden ſoll es wirklich vergiftete Pfeile geben. — vgl. auch G. Brown, Melanesians and Polynesians, S. 155.
257a) Codrington, The Melanesians, S. 253.
258) Codrington, a. a. O., S. 125 u. 126.
259) Codrington, a. a. O. S. 129 und E. R. E. vol. VIII, S. 531.
260) Gudgeon, Maori Religion, J. P. S. XIV, S. 130.
261) Codrington, The Melanesians, S. 52.
262) Codrington, a. a. O. S. 210.
263) Marett, Threshold of Religion 2nd Ed., S. 116.
264) Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern, S. 135.
265) Vgl. Codrington, The Melanesians, S. 51.
266) J. Cowan, A taiaha „whahi mana", J. P. S. XIV, S. 220; Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 55.
267) Röhr, Das Weſen des Mana. Anthropos XIV—XV, S. 120.

Digitized by Google

[268]) White, Ancient History of the Maori II, S. 153.
[269]) Gudgeon, Maori Religion, J. P. S. XIV, S. 119.
[270]) Tregear, Manaia, J. P. S. XI, S. 78. — Außerdem sucht Tregear an dieser Stelle nachzuweisen, daß manga, Zweig, und mana etymologisch zusammenhängen. Aber Tregears Konstruktionen sind manchmal sehr kühn, vor allem in seinem Buche „The Aryan Maori" (1885), in dem er (S. 5) nachweisen will: "That the Maori is an Aryan. — That his language has preserved in an almost inconceivable purity, the speech of his Aryan forefathers."
[271]) Fornander, The Polynesian Race I, S. 216—218; vgl. E. Shortland, A short sketch of the Maori Races, Transact. a. Proc. N. Z. I. I, S. 329.
[272]) Thrum, Hawaiian Folk Tales, S. 215 (vgl. dazu S. 43).
[273]) Codrington, The Melanesians, S. 133.
[274]) Codrington, a. a. O. S. 134.
[275]) Codrington, a. a. O., S. 146.
[276]) So wie auf der Insel Tonga die Medizin Mana heißt, wenn sie wirksam oder nützlich (aonga) ist. Hocart, Man XIV, S. 99. Hocart, Man XIV, S. 98. — "mana, e i ndia (let it be mana, let it be true) is the Fijian ‚Amen'", S. 99.
[277]) Hocart, Man XIV, S. 99.
[278]) Wie [277]).
[279]) Gudgeon, Maori Religion, J. P. S. XIV, S. 115.
[280]) Hocart, Man XIV, S. 99.
[281]) Vgl. Gudgeon, Maori Religion, J. P. S. XIV, S. 122.
[282]) Vgl. Gudgeon, Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 50: „Man darf nicht denken, daß diese Anrufungen notwendigerweise Kraft im Munde aller Menschen hätten. Die Wirksamkeit einer solchen Anrufung (karakia) hing z. T. an der überlieferten Methode und z. T. am Mana des ausübenden Menschen."
[283]) Gudgeon, Maori Migrations to New Zealand, J. P. S. I, S. 213.
[284]) Gudgeon, Maori Superstition, J. P. S. XIV, S. 189 u. 54.
[285]) Gudgeon, a. a. O. S. 169.
[286]) Coombe, Islands of Enchantment, S. 310. — Maning, Old New Zealand (1863), S. XIV, n. 1.

Dritter Teil

[1]) Wundt meint, wenn freilich schon Codrington dieses Mana als die „Religion" der Melanesier bezeichne, so geschehe das offenbar in ähnlich vieldeutigem Sinne, wie dieser Ausdruck ja auch sonst für jeden beliebigen Zauber- oder Dämonenglauben primitiver Völker gebraucht zu werden pflegt (Bd. 6, S. 36). Das ist wohl keine hinreichende Kritik.
[2]) Es wäre hier Gloatz mit seiner „Spekulativen Theologie" (1883) zu erwähnen, der in seiner Theorie über den Ursprung des Gottesglaubens, wie schon W. Schmidt (Der Ursprung der Gottesidee I, S. 72) hervorhebt, von Max Müller beeinflußt ist. Im Anschluß an diesen Gelehrten bezeichnet deshalb Gloatz auch Mana, wofür ihm der Brief Codringtons vom Jahr 1877 die Quelle ist, als eine melanesische Bezeichnung für das Unendliche. Er fügt noch hinzu: „Es findet sich allerdings auch auf Neuseeland als Korrelat des ‚tapu' und bedeutet „mächtig, wirksam", im Markesas- und Hawaiidialekt nach Mosblech ‚pouvoir, etc.', kann aber sehr wohl eines der den Melanesiern mit den Polynesiern ursprünglich gemeinsamen Worte sein" (S. 865). Diesem polynesischen Mana ist Gloatz nicht weiter nachgegangen, außer der Zitation der Stellen über Mana aus Bastian, Die Inselgruppen in Ozeanien, wobei er auch zugleich dessen Deutung des Manawortes als Bezeichnung für übernatürliche Lebenskraft übernimmt, ohne sie mit der Max Müllers auszugleichen. Wenn W. Schmidt Gloatz' Werk als stellenweise recht kompilatorisch bezeichnet, so gilt das also auch von seiner Behandlung des Manabegriffs. Das einzige, was bei ihm original ist, ist der Vergleich des Mana mit dem australischen Wort „kobong", das aber heute als Totemzeichen oder Schutzgeist aufgefaßt wird.
[3]) Vgl. darüber Leopold v. Schroeder, Reden und Aufsätze, S. 103.
[4]) J. A. I. X, S. 261—316.
[5]) Vgl. Söderblom, A. R. W. 17, S. 4.
[6]) Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus (1915), S. 49, woselbst auch die weitere hierher gehörende Literatur angegeben ist. Oldenberg erklärt: „Man wird zwar deren Unterschied (d. h. der Worte wie Mana, Orenda usw.) vom Brahman nicht übersehen. Das Brahman ist nach seinem ältesten uns erkennbaren Wesen keine allgemeine weltdurchdringende übernatürliche Kraft." In seinem späteren Werke „Die Weltanschauung der Brahmanatexte" (1917), S. 134, bezeichnet Oldenberg Mana im Anschluß an Maretts Abhandlung „From Spell to Prayer" als die dem Zauberer innewohnende Macht.

Digitized by Google

[7]) Vgl. Beth, Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte, S. 16 (1920).
[8]) Vgl. Maning, Old New Zealand (1863) S. 204.
[9]) The Maori Race, S. 317.
[10]) J. P. S. XIV, S. 50.
[11]) Transact. a. Proc. 41, S. 274.
[12]) Vgl. Yate, An Account of New Zealand, 2nd Ed. (1835), S. 93 f. und W. Brown, New Zealand (1845), S. 74: "Superstition beeing such a prominent feature in their character, it will readily be inferred that they are great believers in sorcery and witchcraft. Once performe some trick or sleight and you acquire over them an unbounded influence."
[13]) Maori Medical Lore, J. P. S. XIII, S. 219.
[14]) Man XIV, S. 100.
[15]) Vgl. dazu: J. King, The Development of Religion (1910), S. 12 f.; K. Th. Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker, S. 36; Söderblom, A. R. W. 17, S. 4.
[16]) Vgl. Williams, First Lessons in the Maori Language, § 35, S. 30: "This verb (to be als Kopula) has no aequivalent in Maori, but its place is supplied by the relative position of the different words in the sentence." Beispiele: He tupu mana tana tupu: ein Wort wirksam sein Wort. — He tangata whai mana: ein Mann besitzend Wirksamkeit. — Ko au ni to e Atua mana: ich bin ein mächtiger Gott. Williams, Voc. of the Lang. of. Niue. J. P. S. II, S. 65.
[17]) Hocart, Man XIV, S. 98: "Neither group of languages distinguishes adjectives, verbs, or nouns; a word which belongs to any of these three classes also belongs to the others. They will say „a mana charm", or „the charm mana", or „the mana of charm".
[18]) Man XIV, S. 100.
[19]) Brown, Melanesians and Polynesians, S. 196 u. S. 397.
[20]) Vgl. dazu Wundt, Völkerpsychologie Bd. 6, S. 36. — Codrington widerspricht sich selbst, wenn er (S. 121) erst von "a clear distinction" der beiden Geisterklassen und dann davon redet, daß "the tow orders of beings get confused in native language and thought".
[21]) Die spirits charakterisiert Codrington als „persönliche Wesen, intelligent, voll an Mana, mit einer gewissen Körperform ausgestattet, die sichtbar ist, aber nicht fleischlich wie die menschlichen Körper". Diese spirits sind mehr oder weniger aktiv an den menschlichen Angelegenheiten beteiligt. Die Menschen rufen sie an oder nähern sich ihnen auf andere Weise. So sind diese Geister von einer höheren Ordnung als die Menschheit. Vgl. The Melanesians, S. 120 f.
[22]) Vgl. Codrington, The Melanesians, S. 253.
[23]) Diese beiden Geisterklassen unterschied Codrington für die melanesische Weltanschauung zum ersten Mal in seinem Vortrag „Religious Beliefs in Melanesia" (J. A. I. X, S. 267), was in der an diesen Vortrag sich anschließenden Diskussion von Hyde Clarke besonderer Anerkennung gewürdigt und mit der ägyptischen Vorstellung des „ka" verglichen wurde (S. 315). — Vgl. ferner Codrington, Notes on the Customs of Mota, S. 126 f. u. 128 f.
[24]) Vgl. Lippert, Allgemeine Geschichte des Priestertums, Bd. 1, S. 177 ff.
[25]) Mana Tangata, J. P. S. XIV, S. 55.
[26]) "I do not remember having ever heard the word applied to 'natural phenomena which attract attention'. Hurricanes are a yearly topic of conversation from November till April, but I have never noticed the least suggestion of a native theory about them or the slightest tinge of religious awe. Medicine and sacred stones, mana though they be, do not evoke awe in a Fijian." Man XIV, S. 99.
[27]) The Maori Race, S. 323.
[28]) So muß man auch über John White urteilen, der trotz seiner reichen Kenntnisse über die Geschichte der Maori doch aus seinen sprachlichen Bemerkungen zum Manawort den dürftigen Schluß zieht: „Man sieht also, daß Mana in seinen zahlreichen Bedeutungen nichts mehr und nichts weniger bezeichnet als jenes unbeherrschbare Etwas: den Sinn des Menschen." (Lectures, bei Bastian, Die heilige Sage der Polynesier, S. 197.) Dasselbe gilt von den etymologischen Vergleichen des Mana mit Sanskritwörtern, wie mantra (Gebet, magische Formel, Anrufung, Zauber) oder man (denken, überlegen, wissen) bei Fornander, An Account of the Polynesian Race I, S. 121 (III, S. 226).
[29]) Söderblom, A. R. W. 14 (1917), S. 2.
[30]) Theologische Rundschau 16 (1913), S. 34.
[31]) Nach C. Clemen, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum, S. 8.
[32]) Die Zitate aus den Werken Frazers beziehen sich alle auf die 3. Auflage des 1. Bandes vom 1. Teil (1911).
[33]) Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur 1, S. 420.
[34]) Zur Kritik vgl. W. W. Brabrook, Folk-Lore XII (1900), S. 221: "On this question of the essential distinction between magic and religion the author adopts views similar to those

Digitized by Google

enunciated by Sir Alfred Lyall and Mr. Jevons; but it is propable that neither the definition nor its consequences will obtain universal acceptance."

[33]) E. W. Mayer, Theologische Rundschau 16, S. 36.

[34]) A. R. W. 9, S. 96.

[35]) Wie Anm. [34]).

[36]) A. R. W. 9, S. 101.

[37]) Unter diesen „Mächten" sind jedenfalls nur solche Naturobjekte und Naturvorgänge zu verstehen, die in dem primitiven Menschen Furcht und Schrecken erregen, nicht „die Naturobjekte überhaupt", wie Wundt (Völkerpsychologie, Bd. 4, S. 258) Marett interpretiert.

[38]) Zu diesem Begriff vgl. Wundt, Völkerpsychologie, Bd. 4, S. 258.

[41]) Vgl. hierzu Oldenberg, Die Weltanschauung der Brâhmana-Texte, S. 134.

[42]) Golden Bough I, 1, S. 111, n. 2.

[43]) Les Religions. Coup d'œil historique. Saint Blaise 1912, (Deutsch, etwas verkürzt und ohne Erwähnung der Manastellen: Die Religionen der Erde. Religionsgeschichtliche Volksbücher III, 3. Halle 1905, 2. Aufl. 1919.) — Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte, 4. Aufl. 1912, S. 25 ff.

[44]) Über Mana als „ein den Dingen inhärentes psychisches Kraftfluidum" vgl. J. Röhr, Deutsche Literaturzeitung 1916, Sp. 824.

[45]) Vgl. deutsche Ausgabe 1905, S. 8.

[46]) Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 1. Aufl. 1917, 6. Aufl. 1921.

[47]) "The idea of God without the conception of the holy is not religion. Not the existence of the divinity, but its mana, its power, its holiness, is what religion involves." E. R. E. VI, (1913) S. 731.

[48]) Transactions of Section H in Report of the British Association for the Advancement of Science. York 1906, S. 675—688.

[49]) Transactions of the Third Internationai Congress for the History of Religion I (1908), S. 21f.

[50]) Zuerst wies auf „Wakonda" Miß Alice Fletcher hin (Amer. Assoc. for the Advancement of Science, 1897); vgl. H. O. Alexander, Orenda, E. R. E. vol. 9 (1917).

[51]) "To the incipient reasoning of the savage mind it appears that the phenomena of environing nature, produced by the operation of the bodies and beings thereof, occur in the fulfillment by magic potence of the will of independent and seifsufficient personages, primitively largely zoic, though inclusive of man, but iatterly dominantly anthropomorphic." S. 35.

[52]) "Orenda is a hypothetic potence or potenciality to do or effect results mystically" (S. 38).

[53]) Werden des Gottesglaubens, S. 55.

[54]) Völkerpsychologie, Bd. 8, S. 170.

[55]) Transactions of the Third International Congress for the History of Religion, vol. I. Oxford 1908, S. 33—35.

[56]) Doch erwähnt ihn auch schon 1912 Foucart in seiner Histoire des Religions, z. B. S. 128, n. 2, in folgender Weise: „Le véritable fondateur de l'élément principal du système de la théorie ‚magique' est King. Le premier dans son ouvrage ‚The Supernatural, etc.', il a formulé la thèse préanimiste de l'antériorité de la magie. C'est de cette theorie, combinée avec ceile de Marett, Preanimistic Religion (Folk-Lore, 1900), que s'est inspirée ensuite la théorie magique de Hubert et Mauss, dont la première esquisse a paru dans l'Année sociologique de 1902."

[57]) „In der zweiten Phase der höheren (übernormalen, supernal) Begriffe — der Religion der Zauberformeln und Zauberpraktiken — hat der menschliche Geist die guten und üblen Vorempfindungen, die er festhält, als Klassen transzendenter Einflüsse von heilendem, beschützendem, prophetischem, Tod und Krankheit bringendem Charakter erfaßt. So glaubt jedes Individuum, es könne jeden beliebigen Erfolg durch die geheimnisvollen Hilfsmittel, die es zu benutzen gelernt hat, hervorbringen; von da ab beschützt es sich selbst mit Amuletten oder beeinflußt sich selbst oder andere durch den Gebrauch von Zauberformeln und Zauberpraktiken" (S. 7).

„Die dritte Stufe der höheren Entwicklung ist die Religion des Medizinmannes oder die Magie, in der der gewöhnliche Verstand glaubt, daß einige Menschen aus verschiedenen Quellen abgeleitete, größere geheime Kräfte besitzen als ihre Mitmenschen und daß sie dadurch imstande sind, die nützlichen Kräfte des Höheren für Gutes und Übles zu beherrschen. Unter dem Einflusse des Medizinmannes wird dann mit Hilfe erworbener neurotischer Zustände und Träume der Totengeister- und weiterhin der Naturgeisterbegriff entwickelt. Zunächst war die Geistermacht nur übel, und die Menschen mußten den Geist oder das Zauberübel durch Gaben an den Medizinmann bestechen. Deshalb wurde der Glaube an bösen Geistereinfluß oder die Religion davon eine Phase in der Entwicklung des Höheren" (S. 7).

Digitized by Google

„Der Ursprung des Glaubens an gute Geister und die Religion der Ahnenverehrung folgten als eine notwendige Schlußfolge von seiten der Menschen, die erkannten, daß die Geister ihrer Krieger und Führer dieselben schützenden Eigenschaften nach dem Tode offenbarten wie zu ihren Lebzeiten; dann entwickelten sich weiterhin durch soziale Entwicklung die Ahnengeister und in Verbindung damit die Lehre von der totemistischen Abstammung, die Tiere, Pflanzen und alle physischen Erscheinungen zu geisterhaften Sippenbeschützern (erhob)" (S. 7—8).

„Fingen diese ihre höhere Laufbahn als individuelle, dann als familiäre und dann auch als Stammbeschützer an, so entwickelten sie sich schließlich zur Religion von Schutzgeistern. — Die folgenden Gottphasen, die sich entwickelten, gingen durch die Vereinigung verbundener Schutzmächte hindurch zur Gewalt einer Königsgottheit, dann zu der einer höchsten autokratischen Gottheit und zuletzt zu der des universellen abstrakten Gottes" (S. 8).

[58]) Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse.• Le système totémique en Australie. Paris 1912. — Vgl. Goldenweiser, Am. Anthr. 17, S. 241 u. S. 719 ff.

[59]) Henry Hubert u. Marcel Mauß, Esquisse d'une théorie générale de la magie. L'Année sociologique VII (1902—1903). Paris 1904.

[60]) Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris 1910.

[61]) Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse. Revue philosophique LXVII (1909), S. 26.

[62]) Les formes élémentaires, S. 278.

[63]) a. a. O. S. 291 f.

[64]) a. a. O. S. 292.

[65]) Das Werden des Gottesglaubens, S. 31.

[66]) Während sich A. van Gennep im wesentlichen der präanimistischen Machttheorie der französischen soziologischen Schule, und zwar vor allem den Ausführungen von Hubert und Mauß anschließt und Mana als den Grundbegriff eines unpersönlichen „Dynamismus" im Gegensatz zum Animismus erklärt [vgl. z. B. in „Religions, Mœurs et Légendes, Essais d'Ethnographie et de Linguistique", p. 99, 1908: „Le mana est un pouvoir invisible, impondérable, d'essence non physique, mais se manifestant physiquement; c'est la cause des phénomènes non ordinaires; quiconque l'acquiert, contrôle et dirige les forces de la nature", und in „Les Rites de Passage, 1909, p. 17: „Par dynamisme, on entendra la théorie impersonaliste du mana, par animisme, la théorie personaliste, que la puissance personifiée soit une âme unique ou multiple, une puissance animale du végétable (totems), anthropomorphique ou amorphe (Dieu)]", steht George Foucart in seinem Werke „Historie des Religions et Méthode Comparative", Paris 1912, dieser Forschungsrichtung, sowohl was die Ergebnisse wie die Methode betrifft, grundsätzlich ablehnend gegenüber. Er führt vor allem dagegen ins Feld, daß eine Ableitung der Religion oder der Magie aus einem bloßen „Begriff", wie dem einer unpersönlichen Kraft oder Zauberkraft oder welches Ausdruckes sich der Präanimismus oder Dynamismus auch bedienen mag, von vornherein dem primitiven Menschen viel zuviel Abstraktionskraft zuschreibt (S. 236). Seine Stepsis geht sogar so weit, daß er es für aussichtslos hält, aus den Verhältnissen der gegenwärtigen Naturvölker den kulturellen Zustand erschließen zu wollen, der am Anfang der Entwicklungsgeschichte der Menschheit gestanden haben mag (S. LXXXV). Auch den Ursprung der Religion könne man auf diese Weise nicht aufdecken. Um sich bis zu den möglichen Anfängen zurückzutasten, müsse man eine bestimmte, wirklich erforschbare Religion wie die ägyptische zum Kanon des Verständnisses wählen (S. XVII). Foucart ist unbedingter Anhänger des Animismus, und infolgedessen bezeichnen auch solche Worte wie mana, orenda usw. „immer nur die Empfindung einer Kraft, d. h. einer materiellen ‚Seele', — die zwar mehr oder weniger mächtig ist, aber austauschbar, beständig, faßbar, übertragbar, verfeinerungsfähig —, aber alles in allem einer Seele, die nach dem Modell des Menschen konstruiert ist" (S. 237).

Noch spezieller setzt sich vom Standpunkt eines partiellen Animismus neuerdings P. Saintyves in seinem Buch „La force Magique", „Du mana des primitifs au dynamisme scientifique" (Paris 1914) mit den vor allem von der französischen soziologischen Schule gebotenen Lösungen über die Frage nach dem Ursprung der Religion und Zauberei auseinander. An erster Stelle glaubt er ihre zu abstrakten und aprioristischen Ableitungen einschränken und als Ausgangspunkt der Entwicklung des magischen Denkens konkretere Formen der magischen Kraft, wie Feuer, Wind, Ton und Donner, nachweisen zu können. Die exklusive Betonung der magischen Kraft als der einzigen ursprünglichen Vorstellung des primitiven Denkens auf dem Gebiet der Magie teilt er nicht, sondern glaubt, als Ergebnis seiner wissenschaftlichen Analyse des Vorstellungsvermögens des primitiven Menschen zwei Grundelemente oder Typen feststellen zu müssen: die magischen Kräfte und die geistigen Wesen (les forces magiques et les êtres spirituels). Zu den letzteren rechnet er auch die Vorstellungen von der Seele, von den Dämonen

Digitized by Google

und den Göttern (S. 20). In dem Kapitel über die Entwicklung der magischen Kraft sucht er nun nachzuweisen, daß die beiden Grundvorstellungen der Seele und der magischen Kraft auf die aprioristischen Kategorien von Raum und Zeit zurückgehen. Zur Kategorie des Raumes gehören nach ihm alle Begriffe des Beharrens, der Unveränderlichkeit usw. und dazu auch der Atom- und der Seelenbegriff. Zur Kategorie der Zeit gehört seiner Ansicht nach alles Bewegliche und Aktive und deshalb auch der Begriff der Zauberkraft (S. 65). Den Seelenbegriff faßt er nun als Typus für die Vorstellung von individuellen Vorstellungen auf, den Zauberkraftbegriff dagegen als Typus für die Vorstellung von unpersönlichen Energien. Auch der Primitive konnte sich die Welt außerhalb dieser Formen a priori der menschlichen Einbildungskraft nicht vorstellen (S. 66).

Die Vorstellung der Zauberkraft definiert er des näheren, unter Hervorhebung der Schwierigkeiten dieses Unternehmens, als „de nature matérielle, bien qu'invisible et impalpable, et peut se comparer à une flamme obscure ou à un souffle insaisissable; elle est en outre de nature intelligente et, sans être un esprit, participe de la nature spirituelle. On peut la définir une sorte de fluide matériel dépourvu d'intelligence personnelle, mais susceptible de recevoir, de s'incorporer et de répercuter l'impression de toutes les idées et de tous les esprits. On la retrouverait probablement chez tous les peuples primitifs si nous les connaissions mieux, il nous suffira de la reconnaître chez un certain nombre d'entre eux" (S. 20). Zu den Völkern, bei denen die eben entwickelte Vorstellung nachgewiesen worden sei, gehören seiner Feststellung nach die Melanesier mit ihrem Mana (S. 21), die Madagassen mit ihrem hasina (S. 23), die Sioux mit dem wakan (S. 24), die Irokesen und Huronen mit dem orenda (S. 28), die Ewe in Afrika mit dem dzo (S. 30) u. a. Aus der Darstellung Codringtons in seinem Werke The Melanesians ergibt sich für das Wesen des Mana folgendes: „Das Mana ist eine Art gespensterhafter Kraft, die alle Kräfte des Universums, materielle wie spirituelle, verdoppelt. Sie verleiht Wirksamkeit den mechanischen, den rituellen Betätigungen und den Betätigungen der Geister. Sie wirkt bei allen materiellen oder spirituellen Betätigungen mit, ohne sich jemals mit ihnen zu vermischen und ohne sie auszuschließen" (S. 21). „Das Mana residiert gewöhnlich in Wesen und manifestiert sich bei Gelegenheit ihrer verschiedenen Betätigungen, aber weit mehr ist es eine selbständige Substanz und scheint ganz den Raum auszufüllen, in dem ihre Bewegungen die des Denkens hervorrufen (et semble bien remplir l'espace dans lequel ses mouvements rappellent celui de la pensée). Man hat es mit dem Äther verglichen, noch genauer würde man es vielleicht mit einer Art unpersönlichem Geist vergleichen" (S. 22). Eine besondere Kritik dieser phantasievollen Deutung des Mana ist wohl nicht nötig. Anerkannt sei aber die Hervorhebung des Merkmals der Aktivität im Manabegriff.

Ein ebenso maßvoller Gegner der französischen soziologischen Schule wie Saintyves ist der belgische Religionshistoriker Comte Goblet d'Alviella. Wenn er auch mit Recht die Theorien dieser Schule für zu weitgehend hält und deshalb in mancher Beziehung der Kritik Foucarts nicht ganz unrecht geben kann, so ist er doch der Meinung, daß die soziologische Schule gewissen bisher unbeobachteten Phänomenen der niederen Kultur Rechnung getragen habe. Die Frage „Woher kommt der Animismus selbst?" oder „Kann man nicht noch weiter zurück, um den ersten Keim der Religion zu erreichen?" hält er für durchaus berechtigt. (Actes du VIe Congr. Int. d'Hist. des Rel., S. 61.) Er selbst gibt in seinem Werke „Croyances, Rites, Institutions" (1911) eine Antwort auf diese Frage, die darauf hinausläuft, einen auf Grund des Personifikationstriebes sich erhebenden Glauben an die Belebtheit und Willensbegabtheit derjenigen Objekte anzunehmen, die auf den primitiven Menschen Eindruck machen. Der Prozeß der Personifikation geht also seiner Anschauung nach dem Animismus voraus (S. 119).

Verschiedene Autoren, wie de Brosses, A. Comte, Réville, Clodd und Marett, so bemerkt er weiterhin, haben ebenfalls einen Präanimismus konstatiert, bei dem sie sich aber mehr auf den Begriff der Macht als auf den der Personifikation berufen. Sie sind der Meinung, der primitive Mensch hätte allen außerordentlichen Ereignissen eine abstrakte und anonyme Kraft zuerteilt, das sogenannte Mana, das ungleichmäßig unter die lebenden Wesen, Dinge und Naturerscheinungen verteilt sei. Aber dieser Anschauung hält Goblet d'Alviella mit Recht entgegen: „Wenn das Mana eine Eigenschaft ist, so muß es eine Eigenschaft von irgend jemand sein, von dort her hat der Wilde den Begriff seiner Macht; ich weiß nicht, wie er ihn anders begreifen konnte als unter der Form eines mit Willen begabten Agens, und so ist es auch besonders mit dem Charakter des polynesischen Mana nach dem Missionar Codrington, der das Wort entdeckt (!) und popularisiert hat" (S. 120).

Der attributive Charakter des Mana ist hier vollständig richtig erkannt. Goblet d'Alviella vertritt auch noch die weitere richtige Meinung, daß Mana ein allgemeiner Begriff sei, der an sich weder der Religion noch der Magie zugehöre. „Bald setzt das Individuum sein eigenes Mana durch magische Prozedur in Bewegung, bald wendet es sich an die Zauberer, damit

Digitized by Google

dieſe ihm ein mächtigeres Mana zur Verfügung ſtellen, bald wendet es ſich an die Geiſter, damit ſie ihm denſelben Dienſt erweiſen" (S. 322).

[67]) Irving King kennt den Manabegriff aus Codringtons Werk „The Melanesians etc." und beſchreibt ihn auch ganz mit deſſen Worten. Auch vom Vorkommen dieſes Wortes in der Sprache der Maori hat er Kenntnis, und zwar aus J. C. Anderſen, Maori Life in Ao-tea, bemerkt aber dazu nur, daß dieſes neuſeeländiſche Mana ein dem melaneſiſchen ähnlicher Begriff ſei (S. 145, n. 2).

[68]) Vgl. zu dieſem Wort: Thomſon, The Fijians, S. 111: "The Fijian Word for divinity is kalou, which is also used as an adjective for anything superlativ, either good or bad, and it is possible that the word was originally a root-word implaying wonder and astonishment. Sometimes the word is used as a mere exclamation, or expression of flattery, as 'You are kalou' or 'A kalou people' applied to Europeans in connection with triumphs of invention among civilized nations, either in polite disbelief, or disinclination to attempt to imitate them" (S. 111).

[69]) Über den Ausdruck „fée" vgl. F. Schultze, Der Fetiſchismus (1871), S. 82, Anm. 1.

[70]) Röhr kritiſiert A. Langs Deutung des Mana (im Anſchluß an ein Zitat Langs aus der Contemporary Review, 95, S. 591), Anthropos XIV—XV, S. 120. — Über „atua" als „Supreme Being" vgl. ſchon Cruiſe, Journal, S. 268.

[71]) Über W. Schmidts Verhältnis zu A. Lang vgl. „Der Urſprung der Gottesidee" I, S. 111.

[72]) Denkſchriften der Kaiſerl. Akademie der Wiſſenſchaften in Wien, philoſ.-hiſt. Klaſſe, Bd. LIII. Wien 1910.

[73]) El und Neter, Zeitſchrift für die altteſtamentl. Wiſſenſchaft 1916, Heft 3 u. 4, S. 129 bis 186. Zur Religionsgeſchichte. Deutſche Literaturzeitung 1917, Nr. 23, Sp. 723—729; Nr. 24, Sp. 755—762; Nr. 25, Sp. 779—787. Die Urreligion. Bibliſche Zeit- und Streitfragen, XI. Reihe, 3. Heft, 1917. Einführung in die vergleichende Religionsgeſchichte. 1920.

[74]) „Hiermit iſt erwieſen, daß der Gedanke der übernatürlich-überſinnlichen Kraft, der primitiven wie Kulturvölkern, letzteren in ihren alten Zeiten, gemeinſam iſt, ſowohl ein Grundgedanke der Religion der Völker wie ein Elementargedanke und Ferment der Religion iſt." Die Urreligion, S. 18.

[75]) Dieſe non-animiſtiſche Konzeption einer überſinnlichen Kraft verzichtet, genau genommen, auf die Zerſpaltung des Seins (wie es der Animismus mit ſeinen vielen Geiſtervorſtellungen tut) und hält ſich an den Gedanken einer „energetiſchen" Kontinuität innerhalb des Seins (S. 202).

[76]) Energiſch beſtreitet auch Röhr (Anthropos XIV—XV, S. 121) jeden religiöſen Charakter des Mana.

[77]) Durch die Verbindung des Managlaubens mit dem Animismus und der Magie verblaßt nach Beths Anſicht die eigentliche Bedeutung von Mana und wird depotenziert (vgl. S. 138 ff.).

[78]) C. Clemen in der Deutſchen Literaturzeitung 1915, Sp. 608.

[79]) Aber auch das Unbewegliche, wie Felſen, Berge und andere unbelebte Objekte, ſollen nach Brintons Anſchauung in gleicher Weiſe vom primitiven Menſchen als tätige ſpirituelle Weſen (conscious spiritual agency, thinking beings) aufgefaßt worden ſein. Hierbei habe ſich ein anderer elementarer Zug des menſchlichen Geiſteslebens betätigt, nämlich der Perſonifikationstrieb (S. 49).

[80]) Auch Röhr, Anthropos XIV—XV, bringt in ſeinem Artikel „Das Weſen des Mana" (S. 103) treffende Beiſpiele zu dieſer Vorſtellungsweiſe aus Kruijt, Het animisme in den indiſchen Archipel. 's Gravenhage 1906.

[81]) Wundt, Völkerpſychologie, Bd. 4, S. 80.

Digitized by Google

Anhang I

*(Wörter aus den Südseesprachen, die etwas Ähnliches wie Mana bedeuten)

I. Melanesien (Neue Hebriden)

Uhngĕn: „Im Glauben der Eingebornen bedeutet Uhngĕn die übernatürliche Kraft oder die Kräfte hinter allen Dingen, die unbestimmte Ursache, aus der jedwede Einwirkung auf das Individuum hervorgeht. Es ist nicht sicher, daß diese Macht die einer Person ist. Uhngĕn bildete die natürliche Beschaffenheit des Landes, gab seinen Namen dem Imeium, richtete Gebräuche ein, gab die heiligen Steine den Ahnen, stattete die Vorfahren derjenigen, die Brotfrucht, Jams, Regen, Wind und Sonnenschein machen, mit der Macht aus, die sie ihren Nachkommen überliefert haben. Die Macht Uhngĕns war wohltätig, aber sie ist durch ihre Besitzer ins Gegenteil verkehrt worden. (n. 3: Wahrscheinlich bestand ihre Wohltätigkeit allein in der Fähigkeit, zu den persönlichen Zwecken ihres Besitzers gebraucht zu werden, als ein guter Freund, aber als ein böser Feind.) Mr. Gray identifiziert das Wort Uhngĕn (Weasisi), Uîhngĕn (Western dialect), Kûmêsĕn (Kwamera) mit dem Supwe oder Sûpĕ von Efate und den Zentral-Neuhebriden, und mit dem Nobu von Eromanga und Nethuing von Aneitum. So wie es von ihm beschrieben wird, scheint Uhngĕn in sich die Attribute zu vereinigen, die in anderen Teilen Melanesiens dem übernatürlichen Einfluß des Mana und dem schöpferischen oder auch unheilvollen Einfluß der persönlicheren Macht eines vui oder Geistes, Supwe, zugeschrieben werden . . . In Lifu, Loyalty Islands, heißt das Äquivalent zu Uhngĕn oder Mana: Haze. Der Ausdruck wurde auf Gegenstände angewendet, die mit übernatürlichen Kräften ausgestattet worden waren (nyi haze) von bestimmten Personen, die die Macht des Haze besaßen und Ite tene haze genannt wurden. Ein Geist (ghost) oder Totengeist wurde bisweilen ebenfalls ein Haze genannt. Das Wort mene wird für ‚Macht', hauptsächlich spiritueller Natur, gebraucht. In Tanna schreibt man etwas Schwieriges oder Störendes dem Uhngĕn zu, wie z. B.: ein Fleck auf dem Fußboden, der nicht weggewaschen werden kann, ist uhngĕn; ein Muttermal oder eine Narbe auf dem Körper ist uhngĕn. Von einem Fenster, das so fest ist, daß man es nicht öffnen kann, sagt man, es sei Kol uhngĕn — ‚man machte es uhngĕn'. Es gibt gleichfalls eine unbestimmte Vorstellung, daß eine Person nach dem Tode uhngĕn gemacht wird. Manchmal wird uhngĕn auf komplizierte Mechanismen angewendet, wie eine Taschenuhr oder ein Büchsenschloß. In diesem Sinne entspricht Uhngĕn dem Maewo (Aurora Island) Suqe-matua, dem Gefährten des legendarischen Schöpfers Tagaro."

Diese Beschreibung des Uhngĕn stammt aus dem Artikel von W. Gray, Some notes on the Tannese. (An abstract with notes and comparisons by Sidney H. Ray, London.) Internat. Archiv für Ethnographie, 7. Bd., S. 227—241 (1894), aber ein sicheres Bild über die mit dem Wort uhngĕn verknüpften Vorstellungen ist daraus nicht zu gewinnen. Es scheint aber, nach den angegebenen Beispielen zu urteilen, ein Wort von ähnlicher Begriffsweite wie das Manawort zu sein und ebenfalls „außerordentliches Können" zu bedeuten.

Das Wort

mene als Analogon zu Mana wird auch von A. C. Haddon in dem Kapitel „Magic and Religion" der Reports of Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits, vol. V, S. 329, auf Grund von Mitteilungen H. Rays angegeben. Im sprachlichen Teil unserer Untersuchung haben wir die etymologische Verwandtschaft dieses Wortes mit Mana schon hervorgehoben. In der Lifu-Übersetzung des Markusevangeliums ist nach den obengenannten Mitteilungen Rays mene als Äquivalent für „power" verwendet worden, wobei „spiritual

Digitized by Google

power" und „authority" nicht unterschieden sind. Das Saibai-Wort für mene ist „parpar", das hier im allgemeinen die Bedeutung „Wunder" hat. Nur im Vaterunser bedeutet es „Macht", wie derselbe Autor bemerkt.

Als Analogon zu Mana führt Haddon weiterhin das Wort

wenewen (winawen, winiwin, unewen, wînawen usw.) der Torres-Straßen-Inseln an. Er erwähnt dabei die folgenden Mitteilungen Rays: „Unewen wird in den Evangelien gebraucht, die aus dem Samoanischen übersetzt wurden, wo diese Version Mana hatte. Das polynesische und melanesische Wort Mana drückt Macht oder Einfluß mystischer oder geistiger Natur aus und kann gleichfalls bedeuten Gesang, Anrufung oder Zauber, wodurch diese Macht ausgeübt wird. Das englische Wort ‚power' ist zweideutig und bedeutet oft nur ‚Autorität'. Das samoanische Wort für Macht im Sinne von Autorität ist pule, und wo dieses in den Evangelien vorkommt, wird es mit dem Mabuiag kupai übersetzt. Es mag bemerkt werden, daß das samoanische Neue Testament aus dem Griechischen übersetzt worden ist und Mana als Äquivalent zum griechischen *δύναμις* gebraucht wird, während pule für das griechische *ἐξουσία* gebraucht wird." Haddon selbst scheint wenewen als Bezeichnung für „Zauberspruch" aufzufassen, aber wenn dieses Wort ein wirkliches Analogon zu Mana sein soll, woran kaum zu zweifeln ist, so würde es dann auch zumächst die außerordentliche Wirksamkeit bestimmter (Zauber-) Formeln bedeuten.

G. C. Wheeler führt in seiner Abhandlung über „Death Rites of the Western Solomon Islands", A. R. W. 17, S. 90,

kare in der Bedeutung „Stärke, Kraft", „stark sein" als „sich der Idee des Mana nähernd" an. Vielleicht darf dieses Wort mit dem sanskr. karâ, „doing, making, musing, producing etc." (Macdonell, Sanscrit-English Dict. 1893, S. 63 a), verglichen werden. Ein Beispiel für die Verwendung von kare haben wir schon auf S. 43 mitgeteilt.

malete als Analogon zu mana: Codrington, The Melanesians, S. 197 u. ö.

Dagegen sind: sapuga (S. 215), saka (S. 212 u. ö.) und rongo (S. 115 u. Notes on the Customs of Mota, S. 128 f.) bei Codrington, The Melanesians, nicht als Analoga zu mana, sondern zu tapu aufzufassen.

II. Polynesien.

In der Sprache der Maori gibt es nach Tregear ein Synonym zu Mana, das heißt:

hono „power, authority, influence (as mana: see mana)", The Maori-Polynesian Comparative Dictionary, S. 80. Aber im Anhang II werden noch andere Äquivalente zu Mana aufgeführt. Das Verhältnis des Manawortes zu solchen Begriffen wie ora, manea, hau oder mauri ist in unserer Untersuchung schon berührt worden. Es liegen hier offenbar ziemlich verwickelte Übergänge und Verschmelzungen der Bedeutungen der einzelnen Wörter vor, die erst noch genau untersucht werden müssen. Röhr hat, wie schon mehrfach erwähnt, in seinen Artikeln im Anthropos XII—XIII u. XIV—XV einen Anfang damit gemacht, doch ist er dabei zu wenig kritisch vorgegangen.

Digitized by Google

Anhang II

Die Wiedergabe des griechischen Wortes *δύναμις* in einigen polynesischen Übersetzungen des Neuen Testamentes

Tonga.

mana: Mark. 9, 39.
Apg. 2, 22. 19, 11.
malohi: Mark. 5, 30. 9, 1.
Luk. 1, 17. 1, 35. 4, 14 u. ö.

Savage Island (Niue).

mana: Mark. 5, 30. 9, 39.
Luk. 1. 35. 4, 36. 5, 17. 6, 19. 19, 37.
Apg. 2, 22. 3, 12. 4, 33. 10, 38. 19, 11.
malolo: Mark. 9, 1.
Luk. 1, 17. 4, 14. 24, 49.
Apg. 1, 8. 8, 10. (— vgl. tagata malolo, starke Menschen; Williams, Voc. of the Lang. of Niue. J. P. S. 11, S. 65.)

Rarotonga.

mana: Mark. 5, 30. 9, 1.
Luk. 1, 17. 1, 35. 4, 14. 5, 17 u. ö.
Apg. 1, 8. 2, 22. 3, 12. 8, 10. 10, 38.

Neuseeland.

mana: Mark. 5, 30.
Luk. 1, 17. 8, 46.
Apg. 3, 12.
kaha: Matth. 22, 29. 24, 29. 26, 64.
Mark. 9, 1.
Luk. 1, 35. 4, 14. 5, 17. 24, 49.
Apg. 1, 8. 4, 33. 8, 10. 10, 38.
merekara: Matth. 13, 54. 14, 12.
Mark. 9, 39.
Luk. 19, 37.
Apg. 2, 22. 19, 11.

Bei Ernest Dieffenbach, Travels in New Zealand etc. (1843), Vol. II, S. 316, ist das Wort „Macht" in der Doxologie zum Vaterunser mit kaha wiedergegeben.

Digitized by Google

Schriftenverzeichnis

d'Alviella, Goblet, Croyances, Rites, Institutions. Paris u. Leipzig 1911.

— „Du concours que doivent se prêter mutuellement dans la science des religions la méthode historique et la méthode comparative." Actes du IVe Congrès Int. d'Hist. des Religions. Leiden 1913.

Ames, Edward, Scribner, The Psychology of Religious Experience. London 1910.

Andrews, Lorrin, Vocabulary of words in the Hawaiian Language. Lahainaluna 1836.

— A Dictionary of the Hawaiian Language. Honolulu 1865.

Bastian, Adolf, Einiges aus Samoa und anderen Inseln der Südsee. Berlin 1889.

— Inselgruppen in Ozeanien. Berlin 1883.

— Die heilige Sage der Polynesier. Kosmogonie und Theogonie. Leipzig 1881.

Best, Elsdon, Maori Medical Lore. Journal of the Polynesian Society, vol. XIII, 1905 u. vol. XIV, 1906.

— Maori Eschatology. Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute, Vol. XXXVIII, 1905.

— The Lore of Whare-kohanga. Journal of the Polynesian Society, vol. XIV, 1906.

— Notes on the Art of War as conducted by the Maori of New Zealand, with accounts of various customs, rites, superstitions, etc., pertaining to war, as practised and believed in by the ancient Maori. Journal of the Polynesian Society, vol. XI—XIII.

— Notes on Maori Mythology. Journal of the Polynesian Society, vol. VIII, 1899.

Beth, Karl, Religion und Magie bei den Naturvölkern. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion. Leipzig 1914.

— El und Neter. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1916.

— Zur Religionsgeschichte. Deutsche Literaturzeitung 1917, Nr. 23—25.

— Die Urreligion. Biblische Zeit- und Streitfragen. XI. Reihe, 3. Heft, 1917.

— Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte. Leipzig 1920.

Brinton, Daniel G., Religions of Primitive Peoples. Newyork, London, 3rd Edit. 1899.

Brown, George, Melanesians and Polynesians. Their Life — Histories described and compared. London 1910.

— W., New Zealand and its Aborigines. London 1845.

v. Brun, Waclaw, Die Wirtschaftsorganisation der Maori auf Neuseeland. Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, herausgegeben von Karl Lamprecht, 18. H. Leipzig 1912.

Buller, James, Forty Years in New Zealand. London 1878.

Buschan, Georg, Die Sitten der Völker. Bd. 1 (o. J.) Stuttgart, Berlin, Leipzig.

Buschmann, J. Ch. Ed., Aperçu de la Langue des Iles Marquises et de la Langue Tahitienne, précédé d'une Introduction sur l'Histoire et la Géographie de L'Archipel des Marquises. — Accompagné d'un Vocabulaire inédit de la Langue Taitienne par le Baron Guillaume de Humboldt. Berlin 1843.

Campbell, R. E. M., The Captive's Escape. Journal of the Polynesian Society, vol. III. (Second Edition.) Leipzig 1909.

Christmann, Fr., Neuseeland und die übrigen Inseln der Südsee. Leipzig 1871.

Clemen, Carl, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum. Gießen 1916.

Clodd, Edward, Pre-Animistic Stages in Religion. Transactions of the Third International Congress for the History of Religion. Oxford 1908.

Codrington, R. H., Notes on the Customs of Mota, Banks Islands. With Remarks by the Rev. Lorimer Fison, Fiji. Transactions and Proceedings of the Royal Society of Victoria. Vol. XVI. Melbourne 1880.

— The Religious Beliefs and Practices in Melanesia. Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. X. London 1880.

— The Melanesian Languages. Oxford 1885.

— On Poisoned Arrows in Melanesia. Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XIX. 1890.

— The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore. Oxford 1891.

Digitized by Google

Codrington, R. H., Melanesians. Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. VIII. 1915.
Colenso, A Maori-English Lexicon. 1908.
Conrady, A., Eine merkwürdige Beziehung zwischen den austronesischen und indonesischen Sprachen. Festschrift für A. Kuhn, München 1916.
Coombe, Florence, Islands of Enchantment. Many-sided Melanesia. Seen through many eyes, and recorded. London 1911.
Cowan, J., A taiaha „whai mana". Journal of the Polynesian Society, vol. XIV, 1905. Wellington (N.-S.) 1906.
— Maori Place Names. Tr. a. Proc. N. Z. I. vol. 38 (1905).
Crawfurd, John, Grammar and Dictionary of the Malay Language. London 1852.
Cruise, Richard A., Journal of a Ten Month's Residence in New Zealand. 2nd Edit. London 1824.
Dieffenbach, Ernest, Travels in New Zealand, with Contributions to the Geography, Geology, Botany, and Natural History of that Country. London 1843.
Dittmer, Wilhelm, Te Tohunga. Alte Sagen aus Maoriland. Hamburg (1907).
Downes, T. W., On the Whatu-kura. Journal of the Polynesian Society, vol. XIX.
— Some Historic Maori Personages. Tr. a. Proc. vol. 38 (1905).
Durrad, W. J., A Tikopia Vocabulary. Journ. of the Polynesian Society, vol. XXII. 1913.
Durkheim, Emile, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Paris 1912.
Ellis, William, Polynesian Researches. London 1831.
Fornander, Abraham, An Account of the Polynesian Race, its Origin and Migrations and the Ancient History of the Hawaiian People to the Times of Kamehamea I. (London.) Vol. I, 1878; vol. II, 1880; vol. III, 1885.
Fulton, Robert, An Account of the Fiji Fire-walking Ceremony. Tr. a. Proc. N. Z. J. vol. 35, 1902.
Foucart, George, Histoire des Religions et Méthode Comparative. Paris 1912.
Frazer, James G., The Golden Bough, Study in Magic and Religion. London. Part I: The Magic Art and the Evolution of Kings. 3rd Edit. London 1911.
— Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society. Four vols. London 1910.
Friederici, Untersuchungen über eine melanesische Wanderstraße. Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten, Ergänzungsheft 7. Berlin 1913.
v. d. Gabelentz, H. C., Die melanesischen Sprachen nach ihrem grammatischen Bau und ihrer Verwandtschaft unter sich und mit den malaisch-polynesischen Sprachen. Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, VII. Bd. Leipzig 1879.
Gauffin, P. L. J. B., Du Dialecte de Tahiti, de celui des Iles Marquises, et, en général, de la Langue Polynesienne. Paris 1853.
van Gennep, Arnold, Les Rites de Passage. Paris 1909.
— Mœurs et Légendes. Essais d'Ethnographie et de Linguistique. 2e Edit. Paris MCMVIII.
Gloatz, Paul, Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte. 1. Bd. Gotha 1883.
Gray, W., Some Notes on the Tannese. (An Abstract with Notes and Comparisons by Sidney H. Ray, London.) Internat. Archiv für Ethnographie, 7. Bd. 1894.
Grayling, W. J., The War in Taranaki, during the years 1860—1861: New Plymouth 1862.
Grey, George, Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealand Race, as furnished by their priests and chiefs. 2nd Edit. Auckland 1885.
Grézel, Dictionnaire Futunien-Français avec Notes grammaticales. Paris 1878.
Gudgeon, W. E., Mana Tangata. J. P. S. vol. XIV, 1906.
— Maori Migrations to New Zealand. J. P. S., vol. I, 1892 (2nd Ed. 1909).
— The Maori People. J. P. S., vol. XIII, 1905.
— Maori Religion. J. P. S., vol. XIV, 1906.
— Maori Superstition. J. P. S., vol. XIV, 1906.
— The Tangata Whenua. J. P. S., vol. II, 2nd Edit. Leipzig 1909.
— The Maori Tribes of the East Coast of New Zealand. J. P. S., vol. V, 2nd Edit., 1909.
— Tipua Kura, and other manifestations of the spirit world. J. P. S., vol. XV, 1906.
— The Tohunga Maori. J. P. S., XVI, 1907.
— Reminiscences of the War in New Zealand. London 1879.
— The Toa Taua or Warrior. J. P. S., vol. XIII, 1905.
— Te Umu-Ti, or Fire-Walking Ceremony. J. P. S. vol. VIII, 1899.
Haddon, Alfred C., „Magic and Religion", in Reports of Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. Vol. V. Cambridge 1912.
Hale, Horatio, Essay at a Lexicon of the Polynesian Language, in United States Exploring Expedition, 1838—1842, Philadelphia 1845.
Hamilton, Augustus, The Maori Art. Dunedin (N. Z.) 1896.
Hare Hongi, Notes on Tarakawa's Paper, etc. J. P. S., vol. III. 2nd Ed. 1909.

Digitized by Google

He Hoakakaolelo No Na Huaolelo Beritania, I Mea Kokua I Na Kanaka Hawaii E Ao Ana Ia Olelo. Lahainaluna 1845.

Hartland, Edwin Sidney, Presidential Adress. Transactions of Section H in Report of the British Association for the Advancement of Science. York 1906.

— President's Address (Section I). Transactions of the Third International Congress for the History of Religion. Vol. I. Oxford 1908.

Heibler, E., Deutsche Sprachlehre für Samoaner. Malua (Samoa) 1913.

Herz, Max, Das heutige Neuseeland. Land und Leute. Berlin 1908.

Hewitt, J. N. B., Orenda and a Definition of Religion. American Anthropologist. New Ser. IV, 1902.

Hocart, A. M., Mana. Art. 46 in „Man" XIV. London 1914.

von Hochstetter, F., Neu-Seeland. Stuttgart 1863.

Hubert, H. u. Mauß, M., Esquisse d'une théorie générale de la magie. Année sociologique 1902/03. Paris 1904.

de Joffelin de Jong, Jan Petrus Benjamin, De waardeerlingsonderscheiding van „levend" en „levenloos" in het Indogermaansch vergeleken met hetzelfde verschijnsel iin enkele Algonkin-talen. Ethnopsychologische studie. Leiden 1913.

Te Kahui Kararehe, The Kurahoupo Canoe. J. P. S. II. 2nd Ed. Leipzig 1909.

Karutz, R., Der Emanismus. Ein Vorschlag zur ethnologischen Terminologie. Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 45. 1913.

Kauffmann, Max, Suggestion und Hypnose. Berlin 1920.

Kern, H., De Fidjitaal. Amsterdam 1886.

King, John H., The Supernatural: Its Origin, Nature, and Evolution. In two volumes. London, Edinburgh, Neuyork 1892.

King, Irving, The Development of Religion. A Study in Anthropology and Social Psychology. Neuyork 1910.

Kolonial-Lexikon, Deutsches, herausgegeben von H. Schnee. Leipzig 1920.

Krämer, Augustin, Die Samoa-Inseln. 2 Bde. Stuttgart 1902—1903.

— Hawaii, Ostmikronesien und Samoa. Stuttgart 1906.

— Geographischer Literaturbericht, August 1917.

Lang, Andrew, The Making of Religion. 2nd Edit. London 1900.

Leopold, Lewis, Prestige. A psychological Study of Social Estimates. London, Leipzig 1913.

Lévy-Bruhl, L., Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris 1910. (Herausg. v. W. Jerusalem unter dem Titel „Das Denken der Naturvölker". Wien 1921.)

Lovejoy, Arthur O., The Fundamental Concept of the Primitive Philosophy. In: The Monist, vol. XVI, 1906.

v. Lendenfeld, Robert, Neuseeland. Berlin o. J.

Macdonald, The Asiatic Origin of the Oceanic Languages. London 1894.

Macdonell, Sanscrit-English Dictionary. 1893.

(Maning, Frederick Edward), Old New Zealand. By a Pakeha Maori. London 1863. (Deutsche Übersetzung im Auszug: Das alte Neuseeland. Von D. G. Monrad. Aus dem Dänischen von Dr. August W. Peters. 2. Aufl. Norden 1885.)

— Old New Zealand. A Tale of the Good Old Times, and a History of the War in the North against the Chief Heke, in the Year 1845. Told by an Old Chief of the Ngapuhi Tribe. By a Pakeha Maori. With an Introduction by the Earl of Pembroke. London 1884.

Mannhardt, Wilhelm, Wald- und Feldkulte. Berlin (Bd. 1) 1904 u. (Bd. 2) 1905.

Marett, Robert Ranulph, The Threshold of Religion. London, 1st Edit., 1909; 2nd Edit., 1914. (Darin: Pre-Animistic Religion. Folk-Lore, June 1900. — From Spell to Prayer. Folk-Lore, June 1904. — Is Taboo a Negative Magic? Anthropological Essays, presented to Edward Burnett Tylor in honour of his 75th birthday, Oct. 2, 1907. — The Conception of Mana. Transactions of the 3rd International Congress for the History of Religion. Vol. I. Oxford 1908.)

— The Taboo-mana Formula as a Minimum Definition of Religion. Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 12. Leipzig 1909.

— Mana. Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edit. by James Hastings, vol. VIII. Edinburgh 1915.

Mariner, William, An Account of the Natives of the Tonga-Islands, etc. In two Volumes, 2nd Edit. London 1818.

Te Maro-Pounamu. A Lament for Tupoki. Translat. by Barclay. J. P. S. II, 2nd Edit. 1909.

Mayer, E. W., Zur Frage vom Ursprung der Religion. Theologische Rundschau, 16. Jahrgang, 1913.

Meinicke, Carl E., Die Inseln des Stillen Ozeans. Leipzig 1875/76.

Meyer, Eduard, Geschichte des Altertums. Erster Band. Erste Hälfte, Einleitung. Elemente der Anthropologie. 3. Aufl. Stuttgart u. Berlin 1910.

Mosblech, Boniface, Vocabulaire Oceanian-Français et Français-Oceanian. Paris MDCCCXLIII.

Digitized by Google

Müller, F. Max, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion. Deutsche Ausgabe 1881.
— Natürliche Religion. Deutsche Ausgabe von E. Schneider. Leipzig 1890.
— Anthropologische Religion. Deutsche Ausgabe von Winternitz. Leipzig 1894.
— Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Deutsche Ausgabe von H. Lüders. Leipzig 1898.
Müller-Freienfels, Richard, Psychologie der Religion. Berlin u. Leipzig 1920.
Musick, John R., Hawaii ... Our New Possessions. Neuyork u. London 1908.
Na Pango-Te-Whare-Auahi I Tuhitui, The Migration of Kahu-Hunu. J. P. S., vol. XIV. Wellington 1906.
Newman, On an Image of a Maori Eel-God. Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute, vol. XXXVIII, 1905.
Nilsson, Martin P., Primitive Religion. Religionsgeschichtliche Volksbücher, III. Reihe 13.—14. Heft. Tübingen 1911.
Oldenberg, Hermann, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen 1915.
— Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brahmanatexte. Göttingen 1919.
Otto, Rudolf, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 1. Aufl. 1917, 6. Aufl. 1921.
Parkinson, R., Dreißig Jahre in der Südsee. Land und Leute, Sitten und Gebräuche im Bismarckarchipel und auf den deutschen Salomoinseln. Herausgegeben von B. Ankermann. Stuttgart 1907.
Peekel, G., Grammatik der Neumecklenburgischen Sprache, speziell der Palasprache. Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Bd. IX. Berlin 1909.
Pratt, G., A Grammar and Dictionary of the Samoan Language. 2nd Edit. by S. J. Whitmee. London 1878.
Preuß, Konrad Theodor, Die Anfänge von Religion und Kunst. Globus, Bd. 86 (1904) und Bd. 87 (1905).
— Die Religionen der Naturvölker. Literaturberichte im Archiv für Religionswissenschaft, 13. Bd. (1910), 14. Bd. (1911), 17. Bd. (1914).
— Die geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig u. Berlin 1914.
Ratzel, Friedr., Politische Geographie. 2. Aufl. 1903.
Rivers, W. H. R., Totemism in Polynesia and Melanesia. Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 39, 1909.
Röhr, J., Die Gottes- und Kraftbegriffe der primitiven Völker. Vortrag in der Religionswissenschaftlichen Vereinigung Berlin. Deutsche Literaturzeitung, 37. Jahrg. 1916.
Röhr, J., Hau und mauri, zwei neuseeländische Begriffe. Anthropos XII—XIII, 1917 bis 1918.
— Das Wesen des Mana. Anthropos XIV bis XV, 1920.
Roth, H. Ling, The Natives of Sarawak and British North Borneo. Neuyork 1896.
Saintyves, P., La Force Magique. Du Mana des Primitifs au Dynamisme Scientifique. Paris 1914.
Schirren, Die Wandersagen der Maori und der Mauimythos. Riga 1856.
Schmidt, Wilhelm, Über das Verhältnis der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften, CXLI. Bd., VI. Abh. Wien 1899.
— Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse, Bd. LIII. Wien 1910.
— Der Ursprung der Gottesidee. I. Münster i. W. 1912.
— Melanesische Sprachen. Deutsches Kolonialleikon Bd. II. Leipzig 1920.
— Literarisches Zentralblatt Nr. 42, Leipzig 1916.
— Polynesische Sprachen. Deutsches Kolonialleikon Bd. III. Leipzig 1920.
v. Schroeder, Leopold, Reden und Aufsätze. Leipzig 1913.
Schultze, Fritz, Der Fetischismus. Ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte. Braunschweig 1871.
Schurtz, Heinrich, Urgeschichte der Kultur. Leipzig u. Wien 1900.
— Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft. Berlin 1902.
Shand, Alexander, The Moriori People of the Chatham Islands. J. P. S., vol. III.
Shortland, E., A short Sketch of the Maori Races. Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute. Vol. I, 1868.
— Maori Religion and Mythology. London 1882.
Siegfried, A., Neu-Seeland. Eine sozial- und wirtschaftspolitische Untersuchung. Übersetzt und in einzelnen Fällen erweitert von Dr. M. Warnack. Berlin 1909.
Smith, S. Percy, Maori History of the Taranaki-Coast. Memoirs of the Polynesian Society, vol. I, 1910.
— The Migration of Kahu-hunu. J. P. S., vol. XIV, 1906.
— The Lore of Whare-wānaga. Memoirs of the Polynesian Society, vol. III, 1913.

Digitized by Google

Smith, S. Percy, Wars of the Northern against the Southern Tribes of New Zealand in the 19th Century, Part IV. J. P. S., vol. IX, 1900.
Söderblom, Nathan, Les Religions. Coup d'œil historique. Saint Blaise 1911.
— Holiness (General and Primitive). Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. James Hastings, vol. VI, 1913.
— Über den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen. Arch. f. Religionswissenschaft, Bd. 17. Leipzig 1914.
— Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Leipzig 1916.
Stair, John B., Jottings on the Mythologie and Spiritual Lore of Old Samoa. J. P. S., vol. V.
Stoll, Otto, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie. Leipzig 1904.
Na Takanui Tarakawa, The Coming of Te Arawa and Tainui Canoes from Hawaiki to New Zealand. J. P. S., vol. II, 2nd Edit. Leipzig 1909.
— Explanation of Some Matters Referred to in the Paper „The Coming of Te Arawa and Tainui Canoes from Hawaiki to New Zealand". J. P. S., vol. III, 2nd Edit. Leipzig 1909.
Taylor, Richard, Te Ika a Maui, or New Zealand and its Inhabitants. 2nd Edit. London u. Wanganui (N.-S.) 1870.
Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte. 4. Aufl. Berlin 1912.
Thomson, Basil, The Fijians. London 1908.
Thrum, Thos. G., Hawaiian Folk-Tales. Chikago 1907.
Travers, W. T. L., Traditions of the New Zealanders. Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute, vol. IV.
— On the Life and Times of Te Rauparaha. Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute, vol. V.
Tregear, Edward, The Aryan Maori. Wellington 1885.
— Manaia. J. P. S., vol. XI. 1902.
— The Maoris of New Zealand. Journal of the Anthropoiogical Institute of Great Britain and Ireland, vol. XIX. 1911.
— The Maori-Polynesian Comparative Dictionary. Christchurch, Wellington u. Dunedin 1891.
Tregear, Edw., A Dictionary of Mangareva (or Gambier Islands). Wellington (N.-S.) 1899.
— A Paumotuan Dictionary. J. P. S., vol. II —vol. IV, 1893—1895.
— The Maori Race. Wanganui (N.-S.) 1904.
Tylor, E. B., Anfänge der Kultur. Deutsch v. Spengel u. Poske. Leipzig 1873.
Vierkandt, Alfred, Die Anfänge der Zauberei. Globus XCII, 1907.
van de Wall, H., Maleisch-Nederlandsch. 1884.
Weinreich, Otto, Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, VIII. Bd., 1. H. Gießen 1909.
Wheeler, Gerald Camdon, Death Rites of the Western Solomon Islands. Archiv für Religionswissenschaft, 17. Bd. 1914.
White, John, Te Rou; or The Maori at Home. London 1874.
— The Ancient History of the Maori. 4 vols. Wellington (N.-S.) 1887—1888.
— Lectures on Maori Customs and Superstitions. Appendix to the Journals of the House of Representatives. 1861. (In Bastian, Die heil. Sage der Polynesier.)
Wilkinson, Malay-English Dictionary.
Williams, Harald, Vocabulary of the Language of Niue (Savage Island). J. P. S., vol. I u. II, 1892 u. 1902.
— William, A Dictionary of the New Zealand Language. Third Edit. by W. L. Williams. London 1871.
— W. L., First Lessons in the Maori Language of New Zealand, with a short vocabulary. Auckland (N.-S.) 1882.
— The Maori Whare. J. P. S., vol. V.
Woodford, C. M., Exploration of the Solomon Islands. Proceedings of the Roy. Geogr. Soc. and Monthly Record of Geography, vol. X, 1888.
Wundt, Wilhelm, Völkerpsychologie, 4. Bd. Leipzig 1910. 6. Bd. 1915. 8. Bd. 1917.
Yate, William, An Account of New Zealand. 2nd Edit. 1835.

Abkürzungen

J. E. S. = The Journal of the Ethnoiogical Society of London. London 1868 ff.
J. P. S. = The Journai of the Polynesian Society. Wellington, N.-S. 1892 ff.
M. P. S. = Memoirs of the Polynesian Society. New Plymouth, N.-S. 1910 ff.
Transact. a. Proc. = Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute, ed. by James Hector. Wellington, N.-S. 1868 ff.
J. A. I. = The Journal of the Royai Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. London, 1872 ff.
Man = „Man", a Monthiy Record of Anthropological Science, published under the direction of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1900 ff.
E. R. E. = Encyclopaedia of Reiigion and Ethics. Edited by J. Hastings. Edinburgh 1908 ff.

Digitized by Google

Wörter-, Namen- und Sachverzeichnis

d'Alviella, Goblet, Über mana, A. III, 66.
Ames, E. S., Über mana, S. 112 f.
Angriffszaubereien (Melanesien), S. 44.
Animatismus, Begriff, S. 78
ariki, Häuptling, S. 29 ff., 55, A. II, 50, 66, 82.
atua, Gott, Geist, Dämon, S. 53 f.
Autorität des Häuptlings, Entstehung, S. 14 f.
Übertragung, S. 14 f.
Erblichkeit, S. 17.
Beth, K., Über mana, S. 103 ff.
Brahman und mana, S. 64, A. III, 6, 41.
Brinton, D. G., Über mana, S. 108 ff.
Chiliastische Bewegung unter den Maori, S. 24 f.
Clodd, E., Über mana, S. 91 ff.
Codrington, R. H., Über mana, S. VII, 1, 18, 27, 35, 63 ff.
Durkheim, E., Über mana, S. 94 ff.
Einwandererboote der Maori, S. 13, 15, 20, 28.
Exorzismen der tohunga, S. 33 f.
Foucart, G., Über mana, A. III, 66.
Frazer, J. G., Über mana, S. 69 f.
Fruchtbarkeitszauber, S. 46 f.
Geheimbundwesen, in Melanesien, S. 13, 26 f.
Geisterbegriffe, ataro, S. 55.
keramo, S. 44, 55, 57.
tindalo, S. 36, 54, 58.
tomate, S. 36.
vigona, S. 44.
Geisteraglaube, Theorie über die Entstehung, S. 54.
Gennep, A. v., Über mana, A. III, 66.
Gloatz, P., Über mana, A. III, 2.
Haifischverehrung in Melanesien, S. 38.
Hartland, E. S., Über mana, S. 87 ff.
hau, verschiedene Bedeutungen des Wortes, S. 50, 57.
Hauhauismus, fanatische religiös-nationale Freiheitsbewegung der Maori, S. 8, 49.
Hawaiki, sagenhafte Urheimat der Maori, S. 12 f., 15, 40, 52.
hele, Wanderung (bes. die große W. der Maori aus Hawaiki nach Neuseeland), S. 52.
Hewitt, J. N. B., Über orenda, S. 96.
Hocart, A. M., Über Codringtons Deutung des mana, S. 65.
horo-horonga-Zeremonie (Totenzeremonie), S. 21.
Hubert und Mauß, Über mana, S. 94 ff.
huki toto (Entfernen des Blutes), Zeremonie bei Belagerungen in Neuseeland, S. 31.
Inspirationsglaube in Melanesien und Polynesien, S. 9, 55, 56.
Kainga, Rastplatz (?) (Neuseeland), S. 49.
Kannibalismus in Melanesien, S. 36.
karakia, Zauberspruch, S. 21, 26, 30, 37 f., 59, A. II, 50, 285.
Karutz, R., Über mana, S. 111.
King, J. H., Über mana, S. 92.
King, Irving, Über mana, S. 97 ff.
kura, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes, S. 14.
Lang, A., Über mana, S. 101.
Lévy-Bruhl, L., Über mana, S. 94 ff.
Lovejoy, A., Über mana, S. 99.
manea, Bedeutung des Wortes, A. II, 55.
Maning, E., Über mana, S. 64.
makutu, zaubern, Zauber, S. 45.
marae, Zeremonialplatz, S. 50.
Marett, R. R., Über mana, S. 77 ff.
mauri, Bedeutung des Wortes, S. 42 f., A. II, 195.
Müller, F. Max, Über mana, S. 60 ff.
oho rangi (donnern, donnern lassen), Teil einer Zeremonie, S. 43.
ora (Gesundheit und mana), Bedeutung des Wortes, S. 24.
otaota, Häuptlings- bzw. Zauberstab, S. 17, 26, A. II, 72.
pa, befestigter Platz, S. 24, 31, u. ö.
pakeha, Fremder, S. 45, 59 u. ö.
pei mana, melanesische Bezeichnung für europäische Medizin, S. 34.
pepeha, Prahlerei, affektvolle Rede, S. 46.
Präanimismus, der Begriff, S. 67, 82.
Preuß, K. Th., Über mana, S. 70 ff.
Priestertum im Verhältnis zum Häuptlingstum, S. 27 f.
rangatira, Häuptling (Polynesien), S. 11, 15 f., A. II, 54.
ratabigi, Häuptling (Melanesien), S. 26.
Te Reinga, Welt der abgeschiedenen Geister (Polynesien), S. 32.
Reinigungszeremonien, S. 17, 20 f.
Röhr, J., Über mana, S. 6 f., 30, 45, 50 f.
Saintyves, P., Über mana, A. III, 66.
Schädeljägerei auf den Salomonen, S. 10.
Schmidt, W., Über mana, S. 7, 101 ff.

Digitized by Google

Schmidt, W., Über die ozeanischen Sprachen, S. 2.
„Schlag mit der Lebensrute" (Neuseeland), S. 43.
Scheu (awe) als psychologischer Grundbegriff in der Theorie Maretts, S. 78 f.
Söderblom, N., Über mana, S. 84 ff.
Über Codringtons Deutung des mana, S. 63.
tamaniu, Schutzgeist (melanesisch), S. 46.
taniwha, Wasserdämon (Neuseeland), S. 39, 49, 59, A. II, 183.
tapu von Leichen, S. 20, von Speisen, S. 12; von Flüssen, S. 49; von Bergen, S. 49; von Zeremonialplätzen, S. 50; in Verbindung mit Latrinen, S. 51; tapu und mana, S. 17, 20, 81, 89, 95.
taua, Kriegertrupp, S. 11, 13.
Tiere als Wettermacher (Neuseeland), S. 38.
Tiermärchen in Neuseeland, S. 39 ff.
toa, tapfer, siegreich, S. 9, 11 f., 42.
tohi, Zeremonie bei der Geburt eines Knaben (Neuseeland), S. 42.
tohunga, Priester, Techniker, Künstler, S. 30 ff., A. II, 144; Rangstufen der t., S. 31.
Tylor, E. B., sein „Animismus", S. VII, 75, 67; seine entwicklungsgeschichtliche Einschätzung der Magie, S. 69; seine Minimaldefinition der Religion, S. 7, 78, 87.
Te Umu-Ti, Gehen über heißes, vulkanisches Gestein (Rarotonga), S. 32.
Vierkandt, A., Über mana, S. 73 ff.
Vögel als Zauberwesen, S. 40 f.
Wetterzauber, S. 44, 47 f.
whakanoa, enttapuieren, S. 34, A. II, 93.
whare-kura, „Schulhaus" (whare, Haus; kura, Schule), S. 37, A. II, 44.
whatu-kura, Steine, die vom Lehrer und vom Schüler beim Lehren bzw. Lernen in den Mund genommen werden (Neuseeland), S. 45.
Wortzauber, Entstehung des W., S. 37.
Wunderle, G., Über mana, S. 102.
Wundt, W., Über mana, S. 113.

Bemerkung: A. bedeutet Anmerkung; die darauf folgende röm. Ziffer I—III den 1.—3. Teil dieser Abhandlung, die letzte Ziffer die Nummer der Anm.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

DEC 7 1967 7 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

ANTHROPOLOGY LIBRARY
This publication is due on the LAST DATE stamped below.

JUN 28 '63 -7
APR 26 '66 -7
NOV 22 1972
INTER-LIBRARY LOAN
NOV 17 1972
American River Junior College

RB 17-60m-8,'60
(B3395s10)4188

General Library
University of California
Berkeley